۲۱۸۸ ح

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب ..... شرح جزمیه

مؤلف .....

موضوع .....

شماره ثبت کتاب ۴۱۹۲۳

شماره قفسه ۱۰۱۳۴

۱۰۱۳۴

بازدید شد
۱۳۸۴

خطی ـ فهرست شده

۱۰۱۳۴

۳۱۸۸
۲

۱۷

اهدائی

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الفصل الاول في الجواهر

قدم البحث عنها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فسبب ذلك ان تقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال المحرك ان يكون على حدة على الاجسام بتعلق المفارقة المشاهية في زمان مشاهد على عدم تركيبها من الجواهر الافراد الغير المشاهية لاغير ذلك مما تطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الكم المتصل لا يمكن الا بعد معرفة الزاوية والبعد والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه المرتكون في الموضوع هو المحل الحلول فيه اي الاختصاص المناسب وهو العرض او تابعة للحال في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن التعريف الجوهر حيث جعل المقسم الممكن فلو قال وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في الموضوع وبقاءه ماهية اذا وجدت في الخارج كان لا في الموضوع وليس لقائم بنفسه وجود زايد عليها وهو امتناع مفارق عن المادة اي المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي الايجاد

في ذاته وفعله الى المادة وهو التعلق او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مفارق للمادة فاما ان يكون كملا لجوهر اخر وهو المادة وفي جعل المادة من اقسام المفارق للمادة نوع عزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او متقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منها او من الجوهرين الحال المحل وهو الجسم فالاولى لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل فانه لدى استبعاد في وجود جوهر غير جسم ان يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر متقوما به ثم اورد نقيضا الزاما عليه هذا الاستدلال وهو ان الممكن اما ان يكون سببا حالا في شيء ام لا فان الاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزئه والموضوع والمحل متحدان وجعلا عدلا للعموم والخصوص فذكر ما ذكر ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما قرنا من ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالماء وقد تبين بما مر ضعف نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا كليا فانه يصدق بعض المحال عرض كالحركة فانها محال الاعراض وليس بصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحال ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا كليا والجوهرية والعرضية من نوائي المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الاوساط

في الاولوية والمعقول منهما ما تكثر اكثر عرضي اختلف الحكماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار
المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الانواع الجواهر كما ان العرض يتوقف نسبتها الى جنس لما تحته
من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط
اذ لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور
النوعية الكمال جد في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل
الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون
شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذا ما الشيء كلما مر بيانه يكون بين الثبوت
لذلك الشيء وردهان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا
بالكنه والاسلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور بالكنه بل المتصور من النفوس هو المدبر فيها الماهية
للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سائرها
ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا
الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كليا معقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان
انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض
بالعرضية والذاتي لا يكون معقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وردهان لا نسلم اختلافها
في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما
يدل على ان المعقول بالتشكيك لا يكون بجميع ما تحته من الامور التي يقال عليها بالتشكيك
لا على انه لا يكون ذاتيا للشيء منها فلم لا يجوز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته
وان لم يكن جنسا بجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى
ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من
العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا الموضوعيا ما خوذين
بالقياس الى ما يغايرهما اعني للموضوع والذي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان

قطع النظر

قطع النظر عن جميع ما عداه وانما اعتبر الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين
المفهومين الذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر
بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم وعلم ان
المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما انهما من المعقولات
الثانية ولم يرد في الدليل على ما استدل به على عرضيتهما هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت
كونهما زايدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر تحقق
على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر تحقق زايد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه
انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية
فانهما كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا
بان الجوهر لو كان جنسا لما تحته من الجواهر لكان تمايزها لا تحته بفصول على ما هو شان الانواع
المندرجة تحت الجنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر او اعراضا فنتقل الكلام الى ما به
تمايزها ويلزم التسلسل اما في ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية فيلزم استلزام تعقل الانواع
الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجواهر الى الموضوع اذ يلزم من كون العرض محمولا على الجوهر
ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فغير
مانع من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد
بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما
يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق
عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه
فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل

في المقدمة

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبر في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع وذلك

صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين صور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجواهر فاذا خلق الله
انتفر الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا اذ لا
الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال بيجوز ان
ان يحل انسان في محل واحد سوادا كاجوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او
عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اذ لا يجوز ان يحل المتماثلان في محل
واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بالعوارض يتصفان
بهما فان اتصاف احد المتماثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه
عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر منسوب اليهما
نسبة واحدة اذ لو امتازت المنسوبان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا
بالفرض واما بماهية المتماثلين او بلوازمها او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر انفا في الجواب
انا نختار ان امتيازهما بعوارض ولا نسلم ان اتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والى حاصل ان ذلك
دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المتماثلين في محل واحد
بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اذ وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام
العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتعين الواحد عن
عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يمكن حال هذين
العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا يتفصل
اثنان في اثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول
عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا
والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين
والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المنتزعة عن الاطراف

كالخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب
والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابوهاشم
ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه
باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها
تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المتالف لا بد له
من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا
لم يجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة المحال فيهما موجبة
لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو
ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار
لا الى عرض واحد قائم بكل منهما بسبب تاليفها واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين
كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الجزئين الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل
الذي هو جميع الاجزاء والازم بطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
ورد بان لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير ما قال
به الفلاسفة كوحدة الخمسة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح او
الجوزة بنيته متجزية الى اعضائه القيام بمجموع اجزاءه قلنا المتنازع فيه هو ان
يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد
قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر الجواب
عن قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اذ انقسام المحل
لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل
الا نقسم قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اذ اجزاء يصح ان يقال
في كل جزء منها انه هو من صاحبه وسيرا جزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير

غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان
القسم الثاني من الاقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام
الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء الخلقية
يوجب انقسام الجسم الى اجزائه كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في حيز من محله واما انقسام
المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وعزى ان الحال في المحل
منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محلا لذلك
الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك
الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك
الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان
وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة وهو
كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في المنقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة
لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم وبسيط حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه
وكان حلوله فيه غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة
في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس بمنقسم بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسام محالها اذ لا يمكن ان يقال في كل من
من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن
سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في
ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون
شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كالصور المذكورة لكن الامام في الملخص
ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج
اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس

الامر فكما يجوز في الاعتباري ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك
لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير شكل قطعة من جانب قاعدته لزم ان يعدم النقطة
التي عند رأس المخروط لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا
جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان يعدم سطحي خطوطها ونقاطها ويحدث سطحان اخران
مع الخطوط والنقط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك
في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا
نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في
نفس الامر مثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص
بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشتقات اذ العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين
الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجه الاول انه
مكتفي عنه بوجوده اولان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم
افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا
اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه مكتفي عنه
بوجوده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة
وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يفيدنا لان الاحتياج اعم
من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير
افتقار لاحدهما الى الآخر الخ ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لشاركه غيره
في تشخصه ولا بالمحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون
حالا فيه ولا بمحله لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد
دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل
الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير

غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جايز عند الحكما فان قيل
ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة يكمل فيه القابل
يمكن الجواب بانا لانسلم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور لقوله لان حلوله في المحل
متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان
حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور
في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لانسلم ان نسبة المتفصل الا الكل على السوا
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا
الدليل لا يطرد في عرض يتحيز نوعه في تشخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة تشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا لا يكون
محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد
وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع
المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر
لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا
زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه يبقى تشخصه بالبتة ولم ينعدم ولا
يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يستلزم
توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع
توارد ها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم
لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز
والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز شخصي فالجسم لا يتحقق وجوده الا
في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة
الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز
الحيز المعين لانتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول بل طريق

عرفت ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجود المشخص الا في حيز ما
كما ان العرض لا يتصور وجود المشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه
الى الحيز فمنشأ هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه في عروضه التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده
او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز
مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك الالزام فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض
فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين
مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود
المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين و
حيز ما ولقايلهم في الحيز ممنوع فان لقايلهم في الحيز ان يقول باختيار ان تشخص الجسم عليه
واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض متكثفة بالشخص او امور متحققة
بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص تنبها الى الشخص بنسبة الفصل
الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما
يحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر
فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه
الشخص ايضا اختلفت في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون
على انه ممتنع والحكما على انه جايز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكما فقال
وقد يفتقر الكل الى محل بتوسط كالسواد والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة
وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف
حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط
فانه عرض قائم بالسطح يعني ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم والحكم

واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا للعرض
ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والانحناء على تقدير كونها وجودية
انما تقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليس عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة
امر ممتد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة
والبطؤ ليس لتخلل السكنات فمطلقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطؤ
عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتباريات الاحقة للحركة
بحسب الاضافة الى حركة الاخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا
تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بسيطة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس
هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطؤ ويستدل لواضع امتناع عروضهما
الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابعه له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني
انه لو قام عرض بعرض فلما بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام
الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا تحقيقا
للكمال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لانسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين
بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن بينهما ذلك الاختصاص معلومة
لنا كاختصاص البياض بالجسم للجسم بالمكان وبتقدير تسليم ان الاول ان التحيز صفة
للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا اتبعا لغيره والالزم افتقار الشيء بنفسه ان قلنا بوجود
التحيز القائم بذلك الجوهر او لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان
ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيام المتحيز بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او السلم
ان قضية تعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام متحيز اخر به قبله وكذا الى

ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به مع انها غير متناهية تحيزا وانه تعالى منتهاها فيلزم
العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به تجوز ان يكون الاختصاص الذي عبر
فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض تبعا لعرض اخر للجوهر الذي اليه الانتهاء

كالسرعة للحركة ولا وجود لوضع اي شيء اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان بين حقيقة الجسم الطبيعي
وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة وارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطا ثلثة متقاطعة على
زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما عبروا
الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
المخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كالمكعب مثلا فليست التحيز باعتبار
تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشروح
قيد الفرض حيث قيل يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان
بل مخل لانه يخرج ح ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها
ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الحد المذكور لتحقيق
ان المعتبر في الجسمية قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابل الابعاد كثيرة لا على
هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني
الكمية السابرة في الجهات الثلاث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم
يتالف من اجسام اصلا وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالجوهر او غير مختلفة
كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا بد اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء
من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
فهي اجزاء لا تتجزى فلا متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو
مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الملاقات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه خلاف ذلك قايلا للالتقام فاما جزء متناه وهو مذهب جمهور المتكلمين واما متناه وهو مذهب محمد بن شهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الملاقات حاصلا فيه بالفعد دون ان يكون فيه اجزاء بالفعد وليس يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للالتقام في الجهات الثلثة والا لكان جسم المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكل منه خلاف المفروض بتلك الاجزاء اما قابلة للالتقام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية منتصفة في صدورها واطرافها فيها فقط كسطوح جوهرية كذلك واما محاطة منها فقط او منها ومن اصل مما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب جمهور الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب محمد بن شهرستاني ايضا لانه راجع الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع جزء المركب مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين في العدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما دل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان التحيز بالذات للابعاد بان يكون بحيث يكون منه جهة العلو غير ما يكون منه جهة التحت وكذا ما يكون منه جهة اليمين غير ما يكون منه جهة اليسار وكذا ما يكون منه جهة قدامه غير ما يكون منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يتبقى ما يكون منه هذه الجهات ليست هو اطراف الحاوية منه فيلزم التعدد في اطراف الحاوية لذي ذات فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت ذات ذات كان الانقسام ظاهرا والا فاحد في طرفه الفوقاني غير ما في طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو محال ان فرض في ذاته شيء غير منقسم فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب الاجسام الموجودة في الخارج والدليل على استحالة التقطه

والخط والسطح العرضيين فانهما غير متحيزين بالذات وغير مالئة للمكان والبديهة كلم باختلاف الجهات والاطراف فيهما هو متحيز بالذات ومالئ للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم عن اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لو جاز ان وقع جزء من جزء بين جزئين بحيث يتبدأ المنتهي فلا بد ان يجب المتوسط الطرفين عن الطرفين التماس والا لزم ان يكون متداخل لاحد الطرفين قطعا والتداخل محال والا لم يعد التاليف زيادة الجم واذا وجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام المتوسط لان ما يتبدأ منه احد الطرفين ح غير ما يبتدأ منه الطرف الاخر فينقسم فرض في الوسط فيتفرع عليه خلاف المفروض وبحركة المفروض على طرفي المركب من ثلثة اجزاء غير منتظمة او منتظمة او غير ذلك وضعا على كل من طرفيه جزء لاحد التبادل وفرض تحرك كل منها متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين بازاء الطرف والاخر بازاء الوسط والا لم يتب والحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط متصلا باحدهما وشيء آخر منه متصلا بالاخر فيلزم انقطاعه لو كانت تلك الاجزاء غير منقسمة في الجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء المحمد بالرغم مع كونها غير منقسمة فرض وانه محال لا يتفق هذا الجم لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وهو ظاهر منع ما فرض معه من تركب المنقسم من اجزاء وتر من تحرك جزئين على السواء فيلزم ان يتحرك الجميع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال مجموع شيء فلا بد ان يكون بعض اجزاءه محالا لذاته او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزاء مسمى الجزء محالا لذاته فتعين استحالة اجتماع الاربعة على التبادل بيانه لو فرض مركب من اجزاء متشفع اربعة كانت اثنين او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرض تحرك كل منها متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالطرفين ومع وضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكون معا على احد الوسطين والا لم يتب ويلزم الحركة بلا

ان يتماسا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض
من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزء بين المحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من
التفكيك لما اقاموا عليه نظر الجزء الذي لا يتجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد
الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظم
منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزء فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق
العظم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان يتحرك اقل من جزء لان الجزء منقسم فاذا ان يتحرك
هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقسم الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز
فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسام الجزء وان يتحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة
الجزء الذي يلي المركز ومركته مساويتين فيتساوى الجزء الذي على الطوق العظم ومركته وهو يوهم بالضرورة وان يكون
الجزء الذي يلي الابعد حين يتحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذلك الحال في سير الاجزاء فيلزم
تفكيك اجزاء الرحى على ما مثل دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك بامر الخطوط المتلاقية من
مركز الرحى الى الطوق العظم منها في جميع الجهات وقد التزموه وان الحس يكذبه فانا لو ان الرحى تفكيك
على مثال دائر كما ذكرتم لكن الاعلى المحتاس يلتصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك لدقة الاجزاء
التي يقع فيها التفكيك وسكون المتحرك اربعة ما يلزم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان
فرسخا يجري من اول النهار الى منتصفه بحسب ما يخيل الى الحس فقد سار في هذا المقدار
ربع ما من الدور فعند مركة الشمس قطعت وقطعها فرسخا يقطع الجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك الفرس
جزءا واقل او يسكن والاول يوجب ان يكون مركة الفرس بقدر مركة الشمس مع ان المسافة
التي قطعها الفرس في ربع الدور زايد على فرسخين وفرسخ بالالوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث
يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ورد عوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمانها
وقلتها مكابرة صريحة لان سكنات تقدر زيادة وحركات الشمس على مركات تفكيك تكون مركاتها مقدرة في
سكنات تفكيك فيجب ان يرى ساكنة فقط فلو اقدم ان يرى تارة ساكنة واخرى متحركا لكن الحس ساكنا
اصلا وانتفاء الدايرة بعشر لو صح الجزء لانتفت الدايرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي

لا يجوز ان يمتنع جعله دايرة امتنع ايضا جعله هو بعوض دايرة لان ماله عوض على القول بالجزء ليس الا
خطوطا فان بتلاقي خطوط هو اجزاء لها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظواهرها كمسافة بواطنها
فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها
كظاهرها الى محاطها بها لا تلاقي عليه وظاهرها الى محاطها بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطنها ثم كذا الحال
يجعل الدايرة محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دايرة فلك القمر او فلك الشمس او منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد
اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان
لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي
لم تتلاقى وقد التزموا انتفاء الدايرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر دايرة فان الدايرة المجسمة
شكل مقوس وليست بدايرة حقيقة ورد ذلك بان سرخا صدق الاحساس ان يكون ما
يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة
الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات المنثوشة في الجو وا
الاصوات الخفية جدا فانا كان التقويس في محيط الدايرة متجاوزا لهذا الصغر من الحد الذي
يوشك الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس يشك لان هذا التقويس
ان جعل التقويس كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر
فليكن بقدر الجزء ولا يزيد ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار انقسامه
لما اقام الحجة على بطلان الجزء نقض الجزء وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها
اراد ان يشير الى وجوب تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجودها
الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جواهر او صفات وضع يلزم المطلوب
وان كانت عرض فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد
ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من
ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة
وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه

والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريره ان الحركة لها
وجود في الحال اذ لو لم تكن لها موجودة في الحال لم يكن لها وجودا اصلا لان الماضي والمستقبل من
الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان يكون الحركة
الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر
بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيها بتمامها
بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هذا خلف فحينئذ اثنان فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد جزئين
جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
لزم جزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال و
لا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
قلت لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمها
مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له فخارجا جواب
عن الحجة الثالثة تقريره ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود
لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان
الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم
يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء
الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا ما فرضناه موجودا هذا خلف
واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة و
المسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فينلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن
لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي

والمستقبل معدومان قلت لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل بهما معدومان في الحال
ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد
ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان
وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر ويكون الكلام فيه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم
يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان
لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان
لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن
موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يكن يوجد الحركة
في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض
انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة
الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو
هو حال فلا وجود لها ايضا وحينئذ يسقط الجوابان المذكوران و
يجاب عنها بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لان الحاضر لكنها
ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل كل
موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من
اجزاء لا يتجزى ثم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد
في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم بانقسامها اجزاء
لا يقف احد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركب

المجتهد

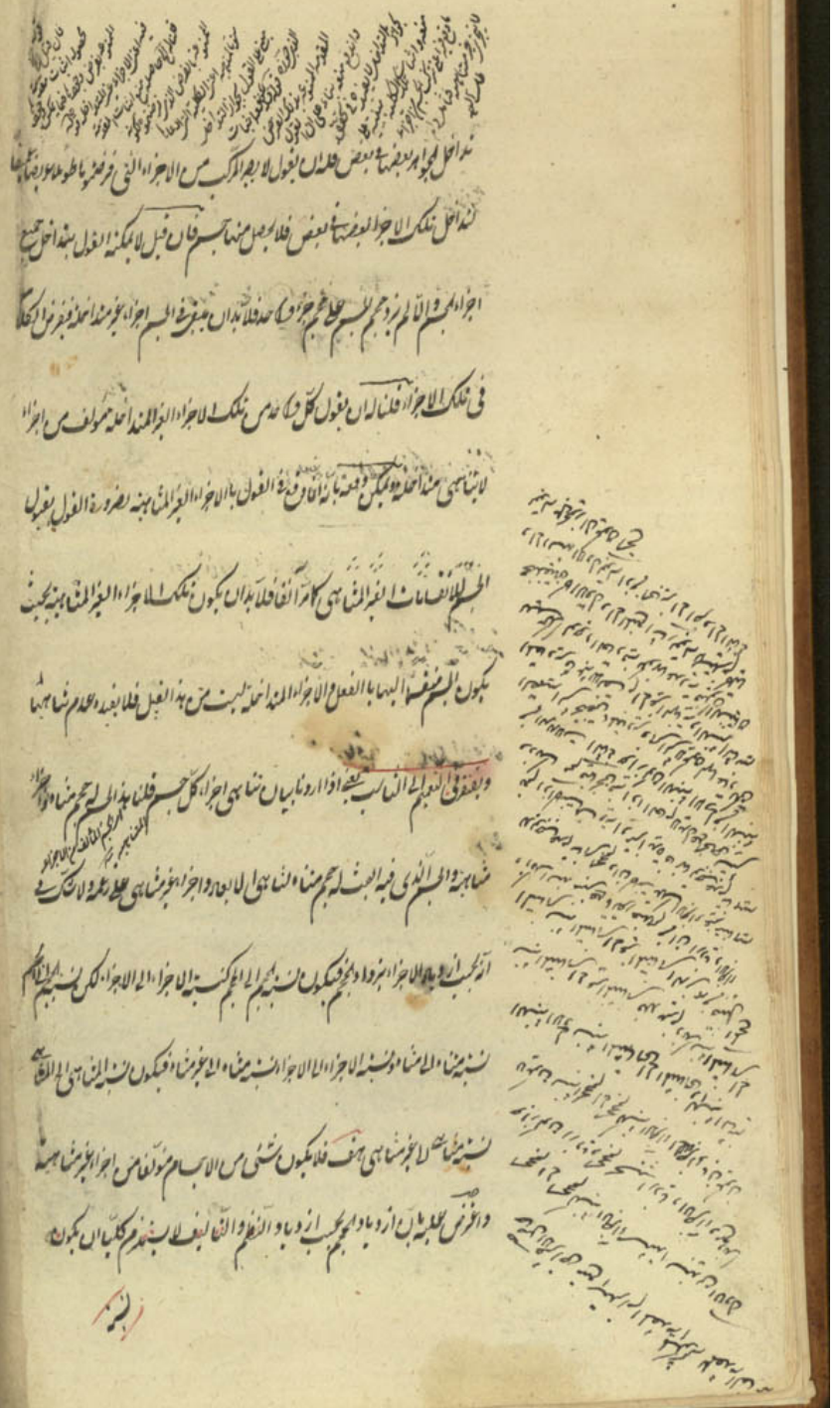
ولو تركبت الحركة مما لا يتجزء لم تكن موجبة يعني انهم استدلوا بوجود
الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزء والحال انه لا يدل على ثبوته
بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء والتركيب الحركة
والمسافة مما لا يتجزء فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها
متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول
وهو باطل لانه حينئذ لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء
الثاني وهو ايضا باطل لانه حينئذ قد انتهت الحركة والواسطة بين
الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك. فلا يوجد الحركة اصلا وجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول
زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي
لا يتجزء هي كون الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة و
ينقطع تلك الحركة بالكون الثاني للكان الثاني فالمتحرك في المكان الثاني
يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن
الثاني فلم يلزم من ترك الحركة مما لا يتجزء ان لا تكون موجودة اصلا

والقائل بعدم تناهي الاجزاء الذي لا يتجزء في الجسم يعني النظام وهو ان
لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزء ومركب الجسم منه الا انه لزم ذلك من حيث
لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان
حكم الحس كتفلك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
ولما كان من مقدمات حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فحكم بان الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزم القول
بالجزء الذي لا يتجزء لانه اذا لم يكن كل متحيز في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات
حاصلة في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون غير قابل

فيكون

فيكون اجزاء وهي غير قابلة الانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه فانها له
غير معقولة فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب
من الالوان والطعوم والروائح وغيرها من الاعراض قلنا نعم ولكن هذه عند جواهر
[illegible] قالا يتجزء الجواهر لا الاعراض ١٢
لا الاعراض فان مثل الالوان والاعتقادات والآلام واللذات وما شابهها لا تتركب من اجزاء لا يتجزء
[illegible] اجزاء لا تتجزء لا تحل اما في جهة الجسم وفاقا واما الالوان والطعوم والروائح والكيفيات
[illegible] المذكورة من الالوان والطعوم وغيرها عند النظام جواهر لا جسم بل كلامنا في الكل
جسم لطيف كثيف حي او ميت متحرك او ساكن الى غير ذلك من الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
[illegible] صارت الجسم كثيفا ظاهرا من ما تقدم من عدم تناهي اجزاء الفضاء لو جاز الكون [illegible]
فانا نوضحها اجتماع ثمانية اجزاء اصلا لكنت الكرة منها طولا وعرضا وعمقا مشغولة بالاجزاء
[illegible] اغا اضفنا الى الثمانية لان المقدار المتقاطع على طول واحد لا يقبل اقل من اثنين
حصص [illegible] لان جميع الجواهر بجميع الاجزاء ثمانية ١٥
الثالث يعني قاطعا امنه ادانه على زوايا قائمة بالضرورة فيكون جميع نهايتي الجزء و

[illegible] ينتقض بقوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان [illegible] ذهب النظام ان الجواهر
[illegible] الفرد موجود على الاطلاق [illegible] لا يكون [illegible] موجود [illegible]
[illegible] بان قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل قضية [illegible] كل جسم [illegible]
[illegible] ١٣



ارزاده بان على حقيقة الجسم بمعنى واحد على حقيقة لانم ان الجسم عينه طريان الانفصال عليه بعدم فى حالة انا
بعدم وصفة اعنى كونه متصلا بالمعنى المذكور فلنا ان الجسم اذا لم يكن متصلا فى نفسه لم يكن بحيث
يفرض فيه الابعاد الثلثة بالفعل فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة وان لم يكن فصلا له لكنها
لازمة له فلا اقل من ان يكون لازما فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل يعدم جسميته ويحدث
جسمان اخران اعنى الغالب للابعاد الثلثة فى مفهومه هو الجسم التعليمى اعنى الكمية المتصلة القارة
الثلث والجسم الطبيعى انما يوصف بالغالبية بالنوع فى بعض صوره كصورة النار فى الجسم اذا لم
يطرء عليه الانفصال لعدم عائقه لانه اعنى الجسم التعليمى الذى كان قبل الانفصال موجودا عارضا
اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال غالبية الابعاد لازم للجسم الطبيعى لا ينفك عنه بعدم
الانفكاك جسم تعليمى ما عنده فى الجسم التعليمى الواحد متصل واحد فى جسم تعليمى الذى بعده متصل متعدد
كما تقولون ان البيت من الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومن صورة السقف متصل متعدد وانتم
تقولون الصورة الجسمية متصلة فى ذاتها لا يقبل الانفصال بل يعدم عند الانفصال ويحدث صورتان
آخريان والبيت لكونه فى حد ذاته انما لا ينفصل ولا متصلة ما فيه فى الحال وكل يقول الاتصال فى ذاته
انما هو للجسم التعليمى وهو الذى يعدم ويحدث والجسم الطبيعى لا متصل فى حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود

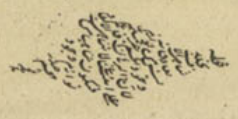
باق

باق فى الحال بين فلا حاجة الى اثبات البساطة بما يقول لانم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال يبقى
لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما فى الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار
بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فيهما بالحقيقة فعدم من الجسم وحدة وطرء
عليه كثرة فالجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم يعدم قط وكانوا يقولون الماء شخص واحد بعينه
الانفصال هو بعينه عند الانفصال لكنك تقول ان الجسم شخص واحد عند الوحدة اعنى الانفصال هو بعينه
عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انا لا نقولان الجسم شخص واحد بل اشخاص متكثرة فالقيل
اذا كان هناك فصلان فصل منهما فقد زال من الماء بين حتى تشخص به الماء الذى
الآخر فاذا هما فى كوز يرتفع بينهما الاجزاء ويزول تشخصهما فانعدم الماء بانعدام تشخصهما فلم
يبق فقولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم يعدم قط فلنا الجميع ذلك لما بين تشخص
الماء عن سائر الاجسام وهذا التشخص باق لم يزل وذلك مسلم فقولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم يعدم قط وانما زال تشخص احدى الماءين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لان كثرته
الموصوفة بها الكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف فى عدم وصوفه فانه يلزم انعدام مجموع الماءين
لان كلا من الماءين بانعدام تشخصه الذى به امتاز عن الماء الآخر فبعدم المجموع يلزم عدم

لان الجسم اذا كان في احدهما فحيث مع طبيعة فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فوقه لان
بس طبيعيا لانه مناسب عنه طالب لغيره وان لم الطلب الآخر حاكم بنفي احدهما فالآخر
بس طبيعيا لانه بس طالبا حين ما خلي وطبيعة اقول عدم الطلب المكان طبيعي بسبب انه
وجد مكانا طبيعيا ثم لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واحد
المكان هو طلبه وجها اذا كان الجسم محاربا عنها لا على سبيلها بالنفع ثم خلي وطبيعة فان ان
نزوعه اليهما واحد بهيئة ولا نزوعه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او نزوعه الى احدهما فقط
فالآخر بس طبيعيا له والكل ح فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سبيل من النزوعين
اليهما فلا جامع يكون الجسم فخ وطبيعة فلعل منشأ لاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين
لا نفذ والمكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما النفي وجوده فيه فالوجه
لكل مركب مكان طبيعي وذا الامكنة البيط وان المركب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا
بسيط الى مكان زائد على مكان البيط فان امكنة المركبات هي امكنة البيط بعينها فالمركب
اما ان يكون بسيط غالب بنسبة قوته الميل الى امكنتها او يكون مختلفة بان يكون نزوعها غالبا
فان كان الاول فمكان الطبيعي للمركب هما الذي النفي وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يفقد

ما عداه ويكون به الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبيعة طالبا لذاته اكمل المكان واغرض عليه اما اولا
فبان ادراك النفي في البيط لو اخر عن المكان الذي النفي وجوده فيه ثم خلي لم يعد اليه طبيعيا بل كان اما
وفي العدم الرجح فلا يكون ذاك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان المركبات القريبة بنسبة الغرض
من امكنتها يقصر عنه البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وفاوت نسبة بسيطه عن قوته الميل الى امكنة
لا يكون ذاك المركب في مكان آخر حتى ينسبة الى امكنة بسيطه بل يكون اقرب الى مكان بسيطه
من بسيطه فيطلب ذاك البسيط حتى سائر البسيط ويكون بها الى مكانها اما بسيطه فانه يجوز ان يحيل
تحرك صعودا نوعية تقتضي حركته في مكان الجزء المغلوب وذلك اشكل بنفي كون كل جسم مكانا
طبيعيا كذاك يرشكل طبيعي جسما واذا كان الجسم لو خلي وطبيعة لا حاطه بجهة واحدة وهذا لو جاب تناهي
الابعاد كما سبق بيانه ويكون له من جهة ملك الا حاطة جهة تناهيه ولا ينفي بان كل ملك
ملك البعد لا محالة بين عكسه وقد فرضنا انه لا موضوع خارجا له فعلمنا طبيعة بجسم الاجزاء اغرض عليه بان كل
بنفوذ على تناهي الابعاد ولا يلك ان طبيعة بجسم على القول برشاهي الابعاد وما يعرض لتلك الجواب
بسبب مسئلة الخلاء لانه لا يكون حاصلة لانه ثم قبل بعده وارد في المكان حيث لان جوهره فيه موقوف
على وجود المكان الذي لا بسبب اما ذكان بجسم والجسم بان وجود الجسم لا يقدر بغير مكان غير جسم

فليتأمل



الفاعل مانية البعد وجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف شاغل الابعاد فانه يسري

لوازم وجود الجسم من حيث هو مخالفة شاغل الابعاد فانه يسري الى لوازم وجود الجسم من حيث هو

فلم يكن لازمة له كان امرا اجنبيا قطعا بخلاف ما يسند الى ذاته وهو ظاهر وما يلزم ذاته من حيث هو

فان وجود هذا اللازم من حيث فرض وجود ذاتي فلا يكون امرا اجنبيا فيصح لانك في رده على القول

بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في الخلاء بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو

غير قطعا والطبيعي عندهم الكرة بمعنى ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة فان الطبيعة البسيط

واحدة والفاعل في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه انحناء

مختلفة فان المفروض ان الاشكال يكون جانب منه محدبا وآخر سطحا وآخر نقطة واعراض مختلفة اما

السطح والمحدبة والنقطة آتيا الى فيها فلا يسلم ان نسبة الفاعل الى واحدة الفاعل الواحد لا يكون

الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل

الواحد امور مختلفة والغاية لزمان على انه بر مسلم ان الواحد حين الملابسة لا يصدر عنه

آثار مختلفة واما المعارضة فقد مر بانا نمنع ان البسيط لا يجوز ان تتشرك في انحناء لان اشكالها

انحناء الشكل يستدعي انحناء في الطبيعة كما ان اختلافها في الاكمية يستدعي تخالفها في الطبيعة واجيب بان

اختلاف المعلولات يستدعي اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستدعي اتحاد

العلل فانقيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستدعي الاشتراك في العلة فمن اين لك ان

ان لا يستدعي الا اختلاف فيما به امكن الاشتراك اي المجتمعة شركة امكن استناد

الاشكال المختلفة فلم حرمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال البسيطة بالنسبة

عروض المقادير وعروض المقادير بالنسبة الى الطبائع فلا يمكن استناد الاشكال البسيطة

الشكل المطلق بمعنى ان يستند الى الجنبة المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق

والعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض في وجوده او لها بان الارض

بسيطة ليست كروية فعليها وفيما بين القلل والوهاد واجيب بان الشكل الارضي هو الكرة

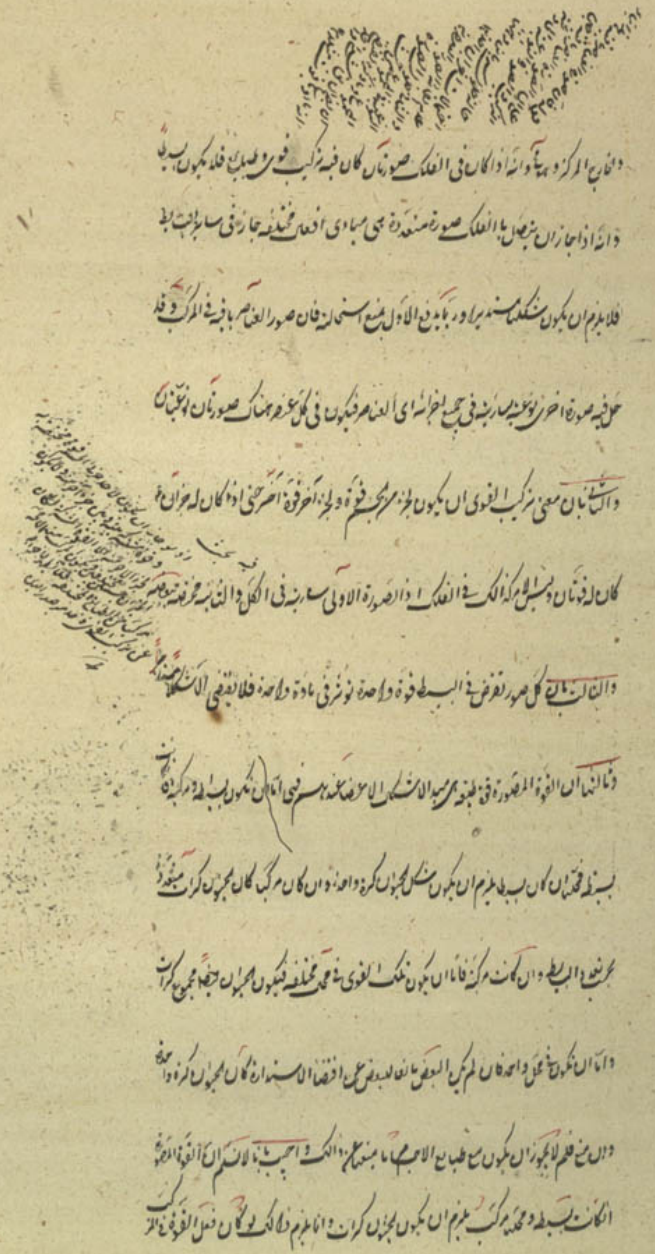
الا انه وقعت هناك اسباب خارجية عنها كرياح والامطار والسيول فاسقطت بها جزء

من الارض ثم ان الرسوب الى فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض

على ذلك الانسلام النقض لتلك الخرافات فيكون خروجها عن شكل الطبيعي بتلك الاسباب

وذلك لا ينقض ما اقتضاه طبيعتها الكرية او جزءها فان قيل كون البسيط المستند

الطبيعة الارض حافظة الشكل القصري الذي من شكل الطبيع يقتضي كون الطبيعة



افلاطون ومن تابعه من المتكلمين فلا نزيد الاحتمالات على اثنين فلما افى الدليل
على كونه موجودا بطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الآخران ومتى بطل واحد منهما
تعين الآخر بالضرورة واختار الحكماء ان المكان هو البعد المجرد قال فان الامانات
ضائع الناس
تساعد عليه كلكم يكون بان الماء ما بين اطراف الاناء ولا
شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لانها تحيط بجسم فما بين اطرافه هو البعد
الممتد الذي يملأه الماء الباطن اذ هو عينها وبعضها فانهم يقولون ان المكان فيه يكون فارغا
فيه يكون ممتلئا ولا يقولون ان الشيء فيه يكون فارغا وفيه يكون ممتلئا وبعضهم يحكم ان
بان الجسم هناك او هناك لانه قد احاط به جسم ولا واعلم ان
البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم
ومنه مفارق يحل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث
ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع
لخلو عن المادة

جوابه

جواب عن حجة القائلين بان الخلاء هو البعد المفروض انه لو كان هو البعد
وهو موجود لزم من ذلك ان يكون في المكان ما داخل البعد اي ذو البعد القائم به
في البعد الذي هو مكانه ويجوز ان لا يجوز دخول احد اجزاء العالم في خرق ذلك
البعد ويفرض الكلام في الممتنع ما داخل البعد المطلق فيقال لك ان نجوز ان لا
نجوز دخول احد اجزاء العالم في خرق ذلك واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالاذهان فيمكن
ان يدخل فيه الاجسام ولا فرق فيما يجعلها ما داخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به بحيث لا
امتناع في ذلك ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فيجوز ان ما داخل فيه لا يفضي الى المحال
المذكور والغرض كله بيان ان ما داخل هو العظم والملاقي ذو الحجم ينفصل العظم
والامتداد في جهة واحدة فقط اما ما داخل فيه من تلك الجهة والجهتين فقط كالخط
ما داخله الطول دون العرض كالسطح ما داخله الطول والعرض دون العمق
والمتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها ما داخل فيه مطلقا فان هذه جملة العقل
حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذ الذي لا فان يتقدر به لم يتقدر احدهما بشيء
ما عن الآخر ولا كونهما معا وعظم من احدهما فقط وذلك هو الداخل وبان ما له

على مايدعونه البعد الذي هو المكان وامامن يقتنع عنه فلدخوله في الماهية ما يرون ان البعد القائم
بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه القوام فلا يرد ما
قيل انه يجوز ان لا يفتقر قوام الحال والمحل ويفتقر اليه في دوامه لانه لو كان المكان
هو البعد لزم ان لا يتحرك الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم
وفيه اجتماع البعدين في الجسم لا يجوز لانا نقول يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا للبعد
المكاني في الجهة كما في الجوهر الفرد اذ عرضي وهو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصه بقبول
الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المكاني بامكان النفوذ فيه لا يكون اجتماعا جائزا

المتن ولو كان المكان سطحا تضادت الاحكام

الى آخره اقول القائلين بان المكان هو البعد يقررون ان المكان ليس هو السطح الباطن
للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الاطر
الحاوي قد يكون في الربح الجنوبي ساكنا بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون
متحركا فرضا لما انه يتبدل على السطح المحيط به من حيث ان تبدل الامكنة انما نفس الحركة انما
او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة وعدمها لكن الاطر المذكور وايضا المنقول

بدا على تقدير صدق ان يكون متحركا بالذات فيلزم ان يكون ساكنا ان السطح المحيط به لا
يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه لان تبدل المكان لازم للحركة او نفسها
واجيب بان تبدل الامكنة انما كان ممتنعا لو كان المكان شيئا
غير كائن الاطراف في الربح الذي هو اول حركة يلزم اثبات البعد المتحرك بالذات وهو الضدوف
واما مافيه فهو متحرك بالعرض لان السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة بالذات فانما
الموصوف بها حقيقة ما يلابسه وما يتعلق به وهو سطح المتحرك بالعرض بالحركة وسطح له كان متعلقه

اقول اذا فسد يلزم ان يكون ان يتحرك بحركة ليست مشتملة بحيث لم يبق من ظاهره جزء
غير متحرك اذ فرض حركة البعد الذي كان له اولا متحركا بحركة هو باطن الاخير وكذا الحال في
الجار اذا تحرك حركة بطيئة فحركة الماء الملاصق لا يلزم ان يكون ساكنا
وذلك لظهوره فلا يرد **وما بعد المكان** ان في الربح الشرقي للقائلين بان المكان هو البعد
تقديره انا نفرض بازاء كل جسم مكاني فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل
بسيطا مكانيا آخر فلا يجوز ان يتحرك لئلا يلزم سكون ذلك البسيط المكاني بتبعه الجسم المحيط بالكل
بالسطح المفروض مع انه متحرك فرضا فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا لو تعلم

الملأ الغليظ فيلزم ان يكون زمان حركة فرملأ الرقيق اسرع منه ضرورة انه اذا كانت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة لم يكن اسرع منه البطء اعني فضلة الزمان وكثرته الا بحسب الفضلة المعادفة
وكثرتها فيلزم ان يبقى زمان حركة ذي المعاوق اعني الخلاء الملأ الرقيق زمان
حركة عديم المعاوق اعني الخلاء وهو فرض عليه باطل لانه امكان قوام يكون على نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملأ وانما يكون لو امكنت القوام في مراتب الرقة الا ما لا قوام ارق
منه اذ ولا نسبة حينئذ ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على نسبة زماني الخلاء والملأ
وعدم الاثنين منهم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد
بدونه نوع من القوام الاخص المذكور ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم
عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ على وجه لا يوجد
تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من المراتب المتقاربة والثانية من المراتب
البعيدة وقد برهن قطبه سس على انه يجوز ان يكون نسبة المقدار الى اخر نسبة لا يوجد
تلك النسبة بين المراتب البعيدة اقول لا يخفى امكان ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ
في زمان اولا يمكن فان امكن تقوم بعض من زمان الحركة في الملأ الغليظ كذلك مثلا

في المثال المفروض فان زاد نقص الحركة والباقي كنسبة ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ
فزمان حركة الملأ الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نقص الحركة و
ساعة اخرى ساعة لاجل معاوقة اذ المفروض ان معاوقة عشر معاوقة الملأ الغليظ
فلا يلزم فان زمان الذي بازاء معاوقة عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الغليظ فلا يلزم
ان يكون الحركة مع العائق كما لا معه وان امكن ان يطبق السند لا لكم هذا لان حاصله
ان الخلاء اذا لو كان ممكنا لزم من فرضه فوقوعه مع الامور الممكنة ح لكنه يلزم من فرضه
وقوعه مع فرض ح كان الثاني المذكور على الوجه المذكور مع ان كل واحد منهما
ممكن وكذا الجمع بين تلك الامور فيكون ممكن في زمان ذي المعاوق وعديم المعاوق
وانت ح فاما ان تخلط ح فقط واما ان تخرق ان الحركة بدون معاوقة من الخلاء لا يمكن
يكون في زمان فقد اخترتم باحد شقي تلك المحال كان الثاني اعني الحركة في الخلاء
على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولكم الاختراف بما طلبت ولكم هذا الاختراف
اورد بعض المتاخرين بوجه اخر وهو لو تم لكان لنا ان نلزم من ان حركة ذي المعاوق
اشد وعديم المعاوق فان الحركة بينهما نسبة عشر زمانا وليس المعاوق زمانا اخر فيهما

المعروف

ذالک الزمان او فی ضعفه کانت لا محالة اسرع او ابطأ من الحرکة المفروضة فکانت مع عدم
من السرعة والبطو حینئذ فرضنا الامر هذا خلف والی اصل المحقق الدلیل باحد الحرکتین
الطبیعیة او القسریة ثم بین ان تلک الحرکتین لا یکونان حاصلة من السرعة والبطو
الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحرکة مفروضة مع المعاوق کان هذا فرضا للحرکة مفروضة عن
السرعة والبطو ثم رتب الی ذالک ان الحرکة بدون احدهما غیر موجودة وما لا یوجد لا
یسند الیه شیء لیس ان الحرکة مفروضة لا یسند شیء من الزمان فرضهم کما یقول المعترض
ان ماء الحرکة مفروضة عن شیء فالمعاوق زمانا آخر معناه ان الحرکة اذا لم یکن مع
المعاوق یسند زمانا ما الی شیء بل معناه ان الحرکة مستقلة مفروضة عن شیء زمانا ما
من غیر ان یکون للمعاوق دخل فی ذالک الا سند ثم باز فرضهم المعاوق البتة لا یسند
اما بالسند زمانا آخر وهذا المعنی لا یقتضی ان یکون الحرکة لا مع المعاوق مسندة الی زمان
والعجب من کونه علما فی التحقیق ومعالی الدقائق انه ابطل قول المعترض بما لا یرتضیه
اکثر من یحصل المنع منه علی انه لو سلم بنینا علی ما تقرر من ان الحرکة القسریة
المنوعة هی ان قولنا ذلک القسر لا تعاوق فیه لان القسر فی الحرکة کان الشیء

ان اراد ع

المفروضة

المفروضة فی الدلیل المذکور فی المعاوق فیسئل المذکور بما لا تعاوق فیه فلو کان المحدود
هو القسر لزم ان لا تعاوق الحرکة التی هی نفس القسر سرعة وبطوا فی ذلک
الصور النتن وهذا ذلک هو مطلوب المعترض فانه یقول ان الحرکة القسریة مع
قطع النظر عن المعاوق بقضیة قدر من الزمان وهذا ما عن السرعة والبطو وهو
محفوظ فی الصور النتن ولا تعاوق فیه سائر الحرکات القسریة لبطلانه فلو
کان هو المحدود ثم یرد علیه ذلک الکلام ان بسبب المعاوق تعاوق تلک القسریة
وان اردت ان القسر لا تعاوق فی سائر الحرکات القسریة تعاوق اعنی
ابطالها وذلک ظاهر البطلان وکذا الکلام فی قوله وکذا لک لا تعاوق للحرکة
الاخری المخالفة لا تعاوق فیه لان المفروض الخلاف ثم قوله فلا بد من امر
آخر یعاوق المتحرک فی تاثیره والا لم یکن له خلف اقتضاء حدوث الحرکة فیها
ثم قال ذلک الامر الاخر لا یلزم ان یکون معاوقا قابل لقول ذلک الامر
هو القسر قال فی شرح الاشارات وفیه ان الحرکة لا تنفک عن
حدث من السرعة والبطو والمراد من السرعة والبطو هو شیء واحد بالذات

وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة الى الغير فانه
سمى الشدة بالنفس لكل شيء هو بغيره بطيء بالنفس لكل آخر وكان
كانت الحركة ممتنعة الا بتقاطع على هذه الكيفية وكان الجسم لا
هي بد الحركة منه لا بقبول الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات
المختلفة الشدة والضعف للجسم واحدة وكان صدور حركة معينة
[illegible]
الاختلاف بحسب الجسم القابل في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني الكثافة
والتخلخل والتخلخل اولى اعني اندماج الاجزاء اشتاتها او بغير ذلك وذلك
لان الاندماج هو ان يقرب بعض الاجزاء من بعض حتى يصير الجسم
كانه اقل مما كان قبل الاندماج
ان يكون معاوقا للمحرك في نفسه فلا يسلم له دوام ما فرض له
من السرعة والبطء هو المبدل لهذا السلم وذلك لان الامر الاخير يجب
لا يجوز ان يكون امرا اخير عن القوام كالقوة
المجاذبة للمتفرق طبيعي مثلا فانا اخذنا به ما فطرة الجسم طبيعي

فطرة

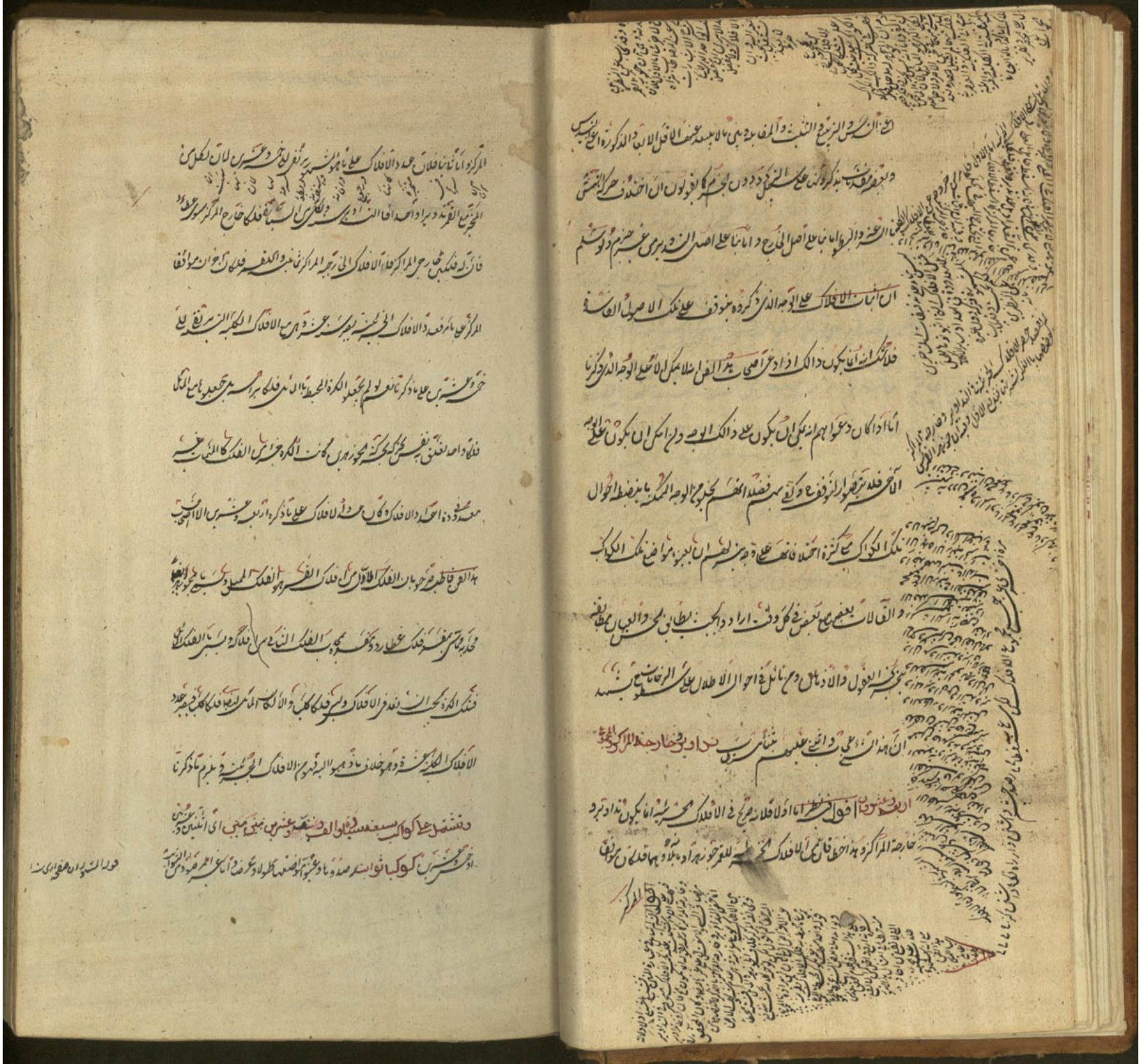
فطرة المحرك ثم ان السرعة والبطء فانه متحرك بالكل الى المكان الطبيعي وفي
المتفرق طبيعي وبالقسر في المحرك بخلاف ذلك وهو سلم فلنسلم ان غير المحرك لا
يمكن ان يعد في المحرك الطبيعي فوله لان ذات الجسم لا يمكن ان يقتضي امرا يقتضي ما يعاوقه
وعلى انه سلمنا ان الكل يجب ان يلزم ولم يكن غير المحرك لكنه منتقد بالطبيعي والنفس
احدهما في المحرك والاخر يعوق كالكبر اذا عاوق كانه يسقط بطيء فلا يسلم
بالمحرك الذي على ان ما ذكره لا يدل على ان جاعل الشيء يجب ان المحرك لا بد له من محرك بعد
حال المحرك من الاسراع والابطاء في المحرك الطبيعي لا يوجب في المعاوق الغير المحرك فان الكل ممكن معاوق
خارج ان يعاوق والكل يجب ان ينتقل الى الكبر ويلزم من انتفاء المحرك قبل انتفاء المحرك
لا الى الفرقة فانه يدل المحرك الطبيعي لا يوجب في المعاوق الغير المحرك بل ذلك يقول احد الخصمين
كان في تحديد حال المحرك من الاسراع والابطاء فلا يسلم لا يدل بالمحرك القسري على ان
عدم المعاوق في المحرك الاخير لان المعاوق الداخل في تحديد المحرك من الاسراع
والابطاء لكن هذا ممنوع بل نقول لكل الفلك المحرك الاخير المحرك لا يعاوقه
لان المعاوق في الخارج وقد مر انفي ذلك لا يسلم بالمحرك القسري على وجود المعاوق

احرى ان تكون على طرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد بين جهتى طرفا
وبالنسبة الى الحركة والاين فى جهتين فان فصل الجهة على ما ذكرنا انما هو
او خطوط او سطوح هى قائمة بالحركة فى الحركة كحركة نقطة مفصودة حركة الجسم
الى الجهة المقصودة للوصول اليها او الفرار منها كما ذكرنا سابقا ولا يلزم ان يكون لها
الفوق والسفل بالفعل بمعنى ان فوق ليس هو المقصود بحركة الجسم الى الجهة لان
يكون قائمة الى الحركة بحركة واما حركة الجسم الى الارض او حركة
الجسم الآخر الى جسم ما فقوم به فلا يلزم منه ان يكون فى جهة الفوق والسفل
انما يلزم على تقدير ان يكون الفلك المحدد لها وجهة عن مكانه وذلك غير ممكن
والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبين بتبدل حالة
هو المعين المحدد لها فان اليمين ما يلى افوى جانبيه فاذا استلقى انعكس صار
ما يلى افوى جانبيه هو الضعيف فصار اليمين يسارا

ان قيل لا سلمنا لزوم كون الجهة امورا موجودا اذا
وضع بانها مقصودة بالحركة والاين فى المعدوم لم يكن منتهى الاين فى الجسم
ومقصد

ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذى لا وضع له فقد عرف بما ذكر ان الفرق بين
المكان والجهة ان فوق مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الكعوب ان
بلق وصولا للبيدق او فرزانا منها

الجهة على قسمين منها ما بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف ومنها
ما بالطبع وهو ما يكون مالا يشبع فوق وسفل وما عداها فان المتوجه الى المشرق
من شأنه ان يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب
بتبدل الجنوب فصار قدامه خلفه وبالعكس وامثال الفوق والتحت فلا يتبدلان لان
الفلك اذا انعكس لم يصر ما يلى رأسك فوقا ما يلى رجلك تحتا بل صار رأسك تحت
ورجلك فوق فجهتا فوق وتحت ثابتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهتان المتبدلتان
بالفرض غير متباينتين لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض فى كل امتداد
غير متباينتين ويكون كل طرف منه جهة والحكم بان الجهتين متباينتان
وليس كذلك لشهادة العيان على خلافه انما الذى فيه العيان ان الجسم عليها
البدان وظهر البطن والرأس قدام فالجانب الذى هو الاقوى هو الغالب يمين



من قال جاز ان يحدث الله الهواء المجاور فوقه فيعلو عليه الهواء الاعراف كان يلزم العموم

وهو يرفع غاية المجاورة يرتفع من الطين بلد نار فوقها برفيها يحوم به الفضاء الذي فوقه

هناك ما يملأ الخلاء وما انقلب الهواء فان الهواء الذي يكون على البلد تركبه فطرت الاناء

تحت حديث مرة بعد اخرى فتلك الفطرات لا بد من ان تصعد اما ان يكون من داخل الهواء فيعلو على

الهواء الذي يليه لان الاثير ليس بمصعد بطبعه ولانه لو كان يصعد لكان يحدث الهواء الذي

فوقه لكن الفطرات في تلك الحالات الرقيقة واما ان يكون من خارج الهواء وذلك اما ان يغلب

الهواء المطيف الهواء الهواء المطيف الهواء واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في

الهواء المطيف بالهواء ويتبرد منه الهواء كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان الهواء

المطيف بالانا اجزاء لطيفة مائية لكنها بعيدة جدا عن حرارة الهواء اياما لم يكن في فوق الهواء

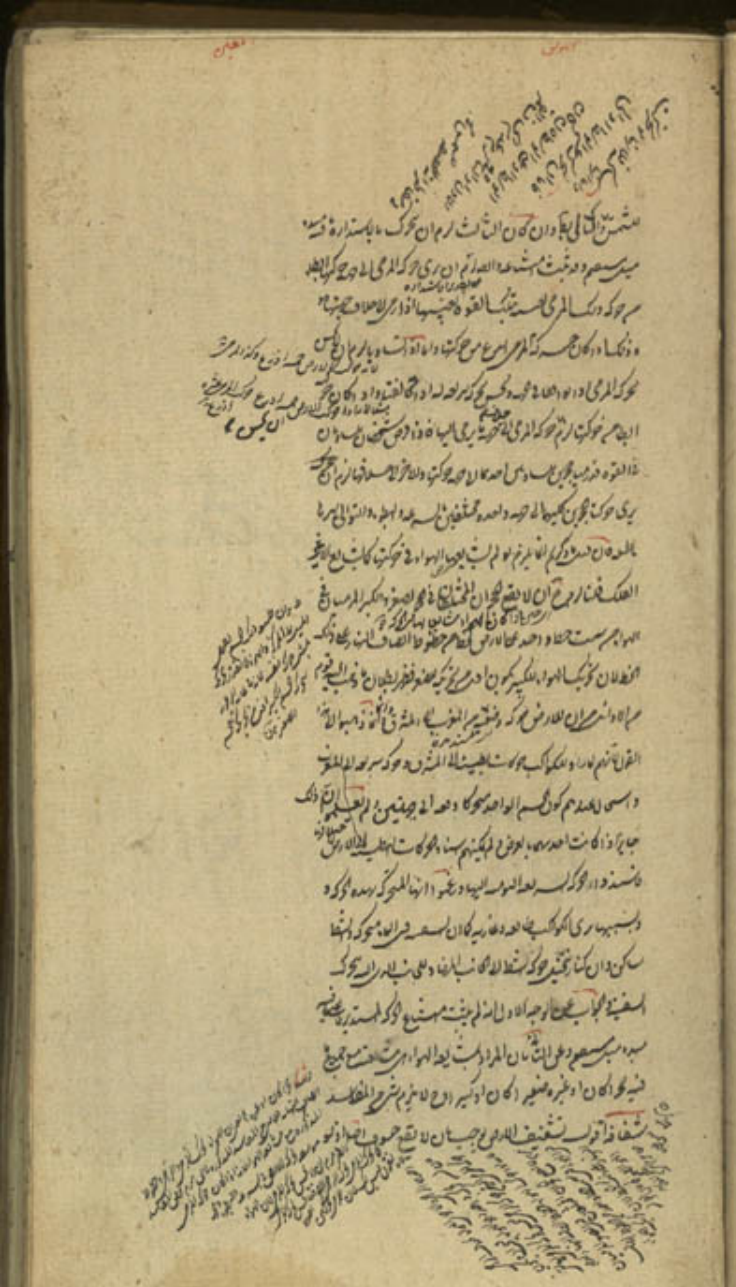
والذي على الاناء فيبرد الاناء الذي يليه فالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة وكثفت

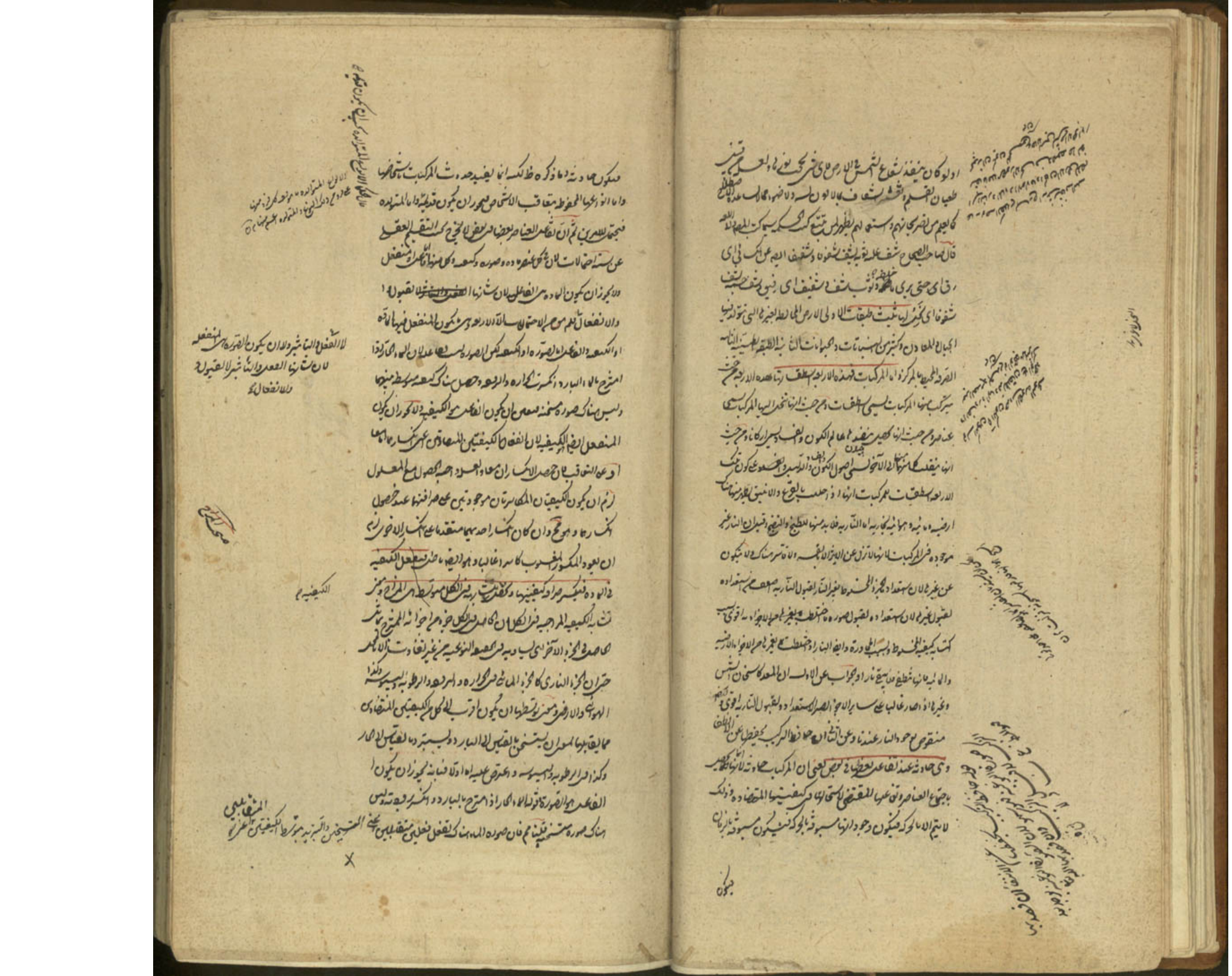
وتقطرت فتراكمت على الاناء وبعد ان يطبق الهواء المطيف بالاناء يمكن ان تبقى على اجزاء

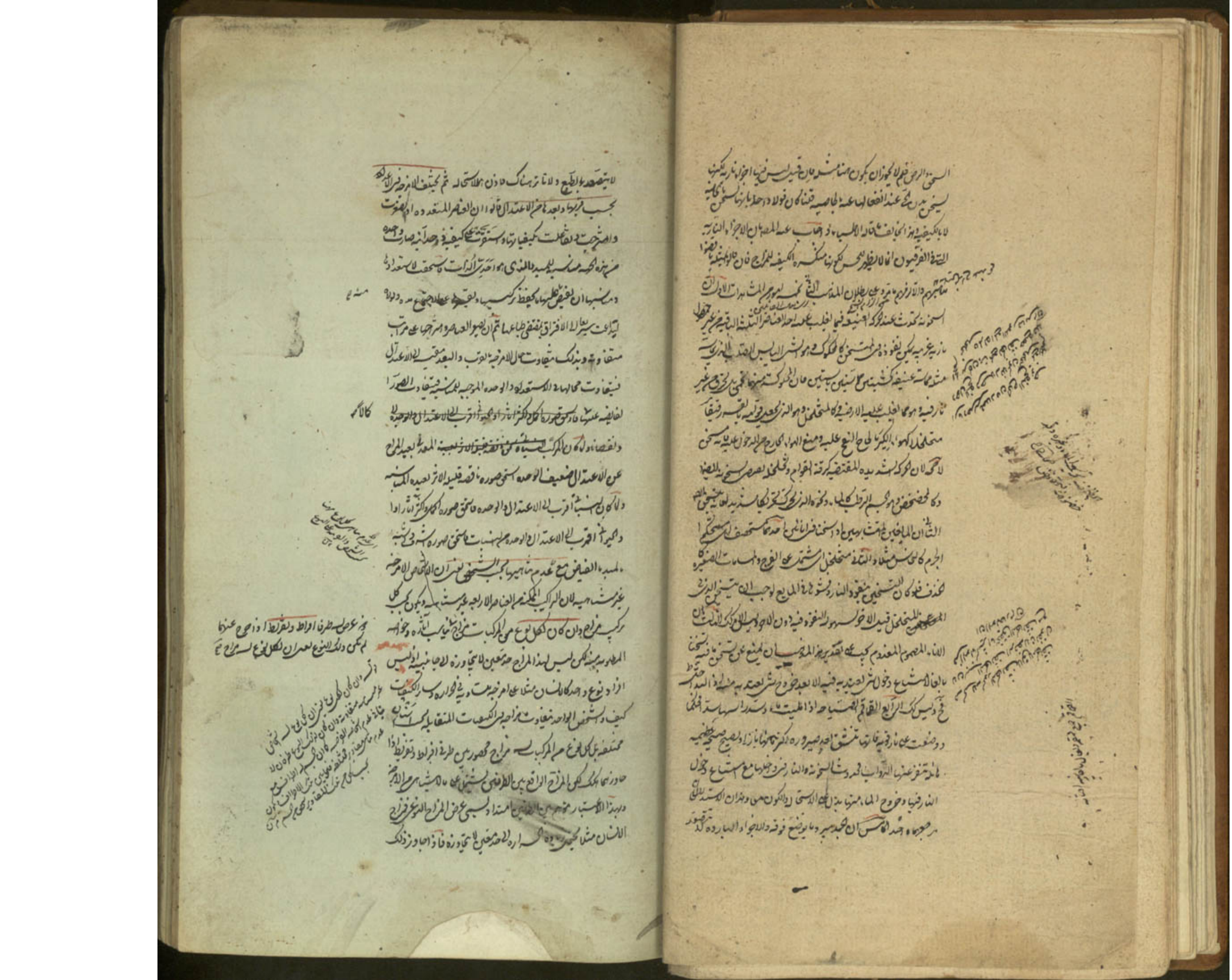
كثيرة مائية لكن شيئا بعد شيء فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى هذه يرتفع من تلك الاجزاء

يلزم احد امرين واما ان يرتفع بها واما ان تصعدها مائية اجزاء من حدود خارجة والكل خلف الواقع وذلك

لان

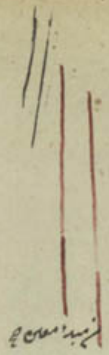




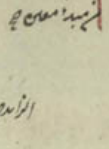


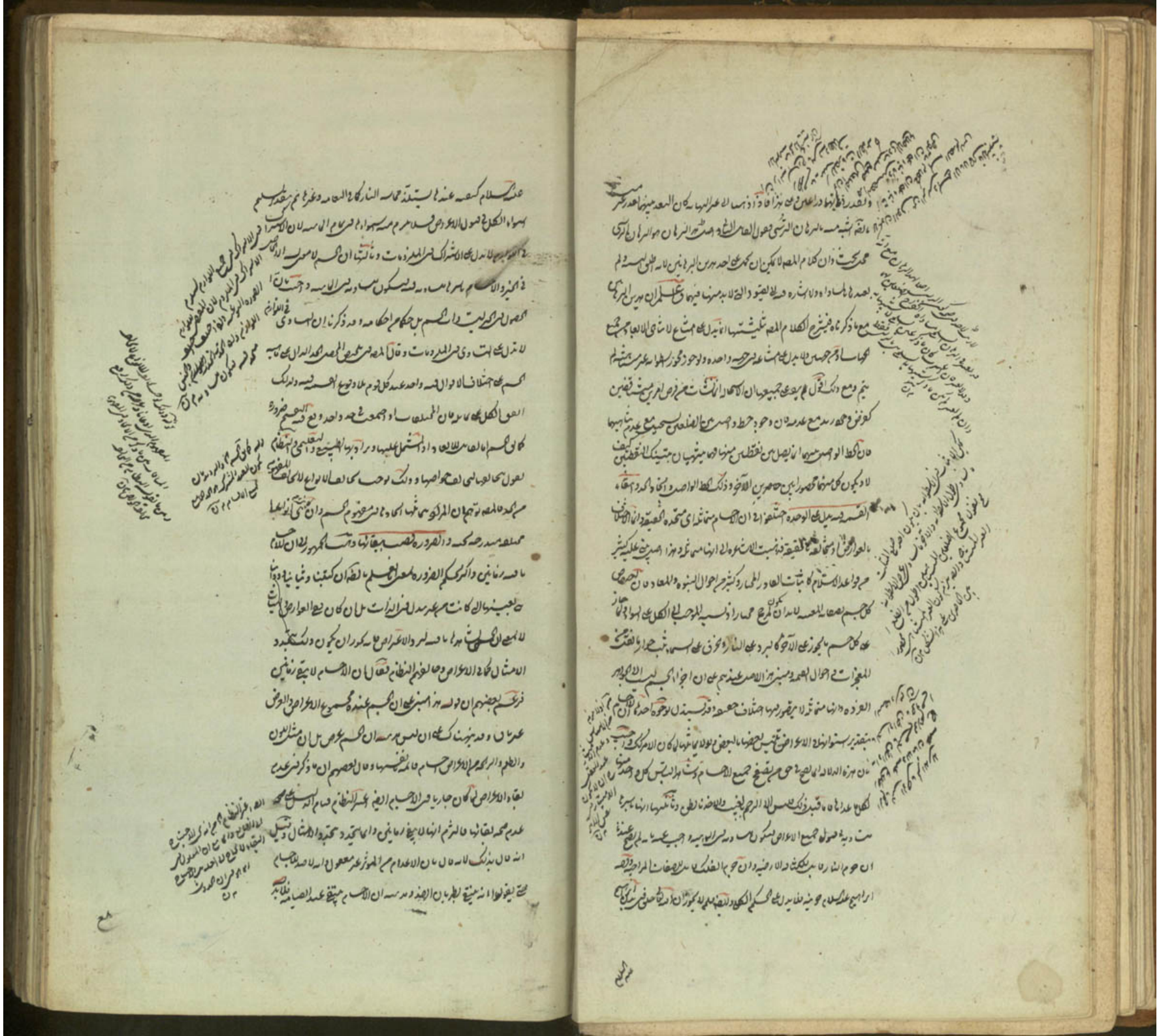
کتابخانه
مجلس شورای ملی

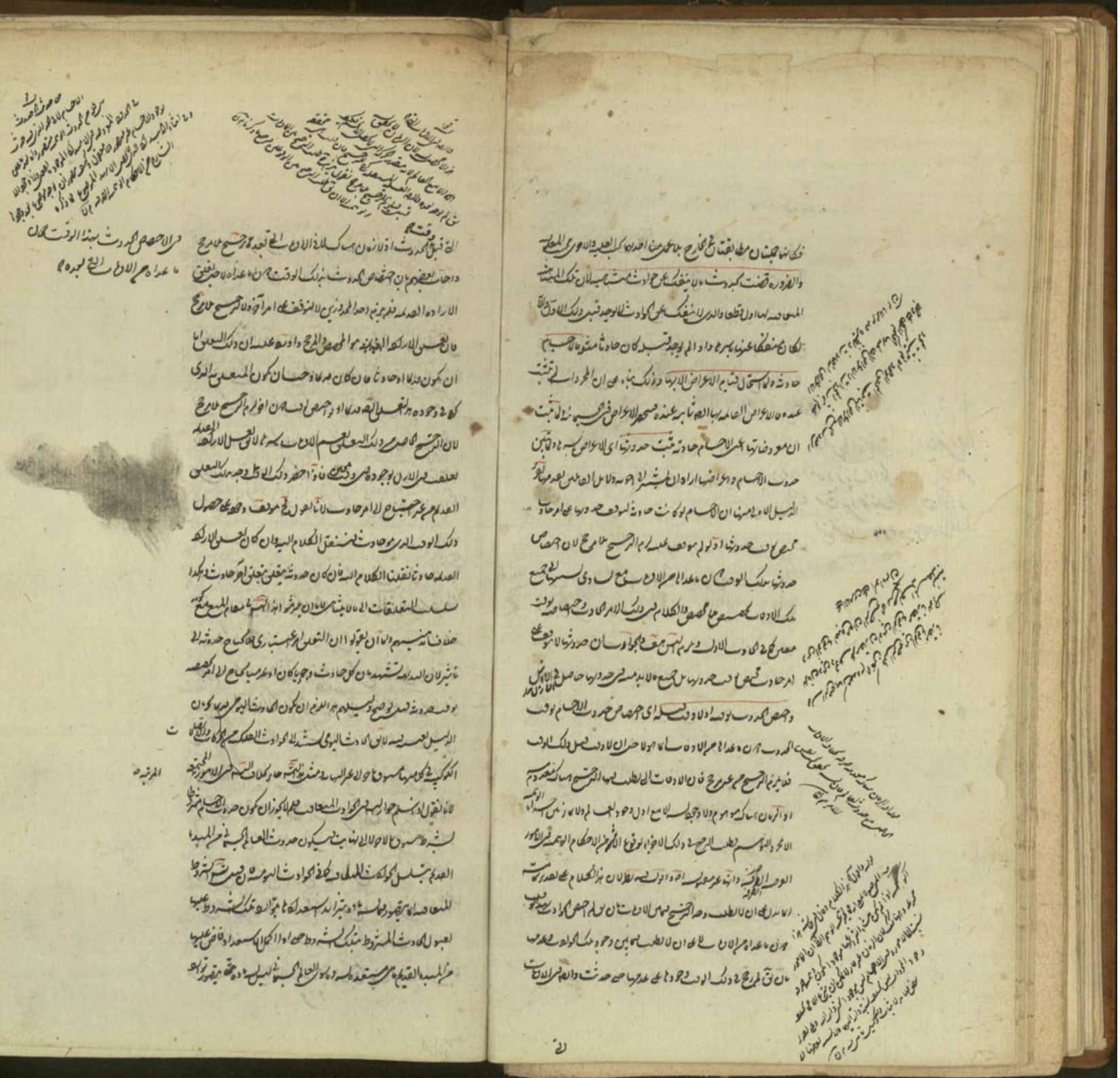
ثم قيد اصدر ابرهن هو البرهان للمسئلة ان نفرض كل جسم
مسدس كمعه مسدس ترسي مثلث بغرض محيط دائره والعمد بينهما مساوية
وانصف من كل واحد من خطوط مسدسين خطوط مثلثين مساوية لنصف
مسدس مساوية لخطوط مثلثين مساوية لنصف محيط دائره وكذلك عند المركز تكون
القسي التي تحوي مثلثات مساوية لقوس واحد من قسي الزوايا ثمان قائمة لان المركز من كل خط
لوضع على سطح محيط بأربع قوائم وقسم منها بمسدس مساوية مساوية وكانت
كل واحدة منها ثمان قائمة ضلعان من المضلعات خطوط من مسدسات وهو ان الضلعين من
الذان ذكرنا المحيط بكل واحد منها ثمان قائمة يكون الاثنا عشر منها وبالاستدارة
انه اذا انصف كل واحد من الضلعين خطان مساويان ووصل بين الضلعين كل واحد منهما
كدت مسدس مثلثات متساوية الاضلاع لان كل واحد منها روبا المسدس وهو
لضلعتين فقائمة ان احدهما اعظم من الضلع ثمن قائمة وجب ان يكون الزاوية التي
الضلعين من الضلعين اعظم من الضلع ثمن قائمة وهو المطلوب
ان يكون كل واحد منها ثمن قائمة الا ضلعين من المضلعات مساويين لهما وبين مساوي لهما من كل
يكون مجموعها اصغر من ضلعين من المضلعات وهو محال
ع عشر الضلع واحد منها ثمن قائمة فكان الاثنا عشر منها
الى عشر الضلعين مساويين لهما موصوفين بالمثلثات فظاهر ان يكون مثلثات
مثلثات محصورات بين خاصرين واحد منهما ضلع من المضلعات
وجب ان يكون محيط دائرة مثلثات فتكون الاثنا عشر مساوية لان المفروض
مساوية وما ان مثلثات بعد الاثنا عشر واحد الى آخره فهو ظاهر من كلام الشكل الاول
محال لانه ضلع ليس وبحسبي ان دعوى المساواة بين المضلعين والقوس ظاهرة
اما الصحيح ان نوصل الزاوية بأربعة مقادير قوة القائمة او الضلعين بأربعة اضلاع مثلث
مساوي الاضلاع وجب ان يعبد فلك واحد ممنوعة انه بالبرهان السلمي وهو ان
يقال العرض خطين مخطوطان كما في مثلث بحيث يكون البعد بينهما بعد ربعا



مسئلة هساوي يلزم ان يكون مسدسا هيا والا لكان الوجود بعد عشر مسدسات يكون محالا
وانا قلنا ان كل قرص اعظم من مسدس مرسوم في المسدس ظاهر ان ما قرص انه غير مسدس
او اقصر منه اي ما قرص انه غير مسدس مع القرص عليه او ذلك بان
نفرض خطا غير مسدس مرسوم في القرص خطا آخر غير مسدس الى آخره بعد
ذلك خط مربع مثلا ثم نطبق احد خطيه على احد الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والاخر كما في
مثلثه موجه واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون مسدسا هيا والا لكان بعده بمقدار
مسدسات وهو ذراع فيكون الاول اعظم من المسدس بمثلثات هيا وهو محال
فيكون لا مسدسا صحيح وهذا هو برهان لم نطبق المذكور في الكتاب
عسر سؤلا وجوابا والحفظ لهيسر من ضلع الزاوية وكما استدل عليه مع وجوب الثاني
الثاني به هذا برهان اجود لعبارة ان كل زاوية فان الضلعين بنسبة الى ما يشتمل عليه
ما بينهما بحكم بينهما محفوظ ما بقي ما بقي او امتدا
عشره اذرع مثلا فكان بعده







المركب لا كورا ان يكون متميزا ان المسمى بالبيات الثلاث للمكان هو الجوهر المسمى بالبيت
الثلث على الصورة المسماة بمعونة ذلك المجموع وكيف يكون محمولا على
مكان ولا كورا ان يكون نفسا لان محل النفس المستقل لا يشير اليه لا مستقلة بل
يكون عقلا وهو الملط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه هنا لان جوهر النفس المستقل
مائة تشير لزم استقلال النفس به فان استقلال المحل بالمستلزم استقلال الكل فلو ان
لم يتم الا الجزء الا خير لما تشير لم يصح وهو محل بحسب ما صح الكل ولم يسلم فلا
ان المعقول الاول كيف لا يكون موجودا لجواز ان يكون الصانع لكورا ان يكون اول
ما اوجد نفس وصورة لم الجسد وهو البدن والهيولى ولم يسلم لزوم ان النفس لا توجد
مائة جسمانية بل قد توجد وحدها وبعض خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر تجوز
التفصيل بما ذكروه فان شيئا منها لا يكون مستغنيا عن المادة بل الذات النفس والنفس
بالعقل الاول اذا عقل العقل الاول المستغنى عن المادة فنفس ذاته وجميع ما فوق ذلك من
المادة فنفس بعض افعاله لا يكون عقلا مائة فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو
النفس ويكون المجرد فنفس المرتبة بدون الالة وقولهم استدارة الفلك توجب الارادة
المستدعية للنفس لا لكل مدى دليلا فوجب على اثبات العقول لقوته بل الاوجه ان يقال
ليس بعض اجزاء الفلك اولى من بعض عند الموضع من بعض لكن طلب البعض لان طلب الكل
للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي الامور المختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا
شيء من طلب الاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي الامور المختلفة فالمقتضي عليه جائزة وذلك
المقتضي لا يقصر الا بسبب لا يعرف فيجوز ان يكون من طلب المبدء والمتمم لكن يجب
سوى كونه المستدير لم يكن من طلبها الا المبدء المستدير وما لم يكن ان يكون المتحرك
وجب ان يكون له مبدء فيها او لم يكن المبدء يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت
عندهم ان ما يقبل ذلك فيستحيل ان يتحرك مع وجود مبدء مبدء المستدير في
جوهر المبدء المتمم ان يكون فيه عائق عن ذلك المبدء كالطبع لان الطبيعة
الواحدة لا يتصور كونها مقتضية اتجاه الشرق والغرب عند انفاذ العائق

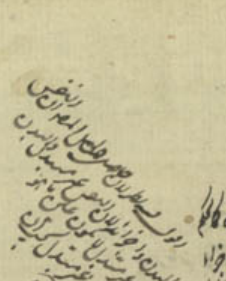
فاجر

الفلك فرد هو كان محمولا للجوهر الاسد واذا وجد الجوهر فمن حيث انه ذات وجود
البتة فاذا اعتبر وجوده مع الصورة ثم مرتبة لم يكن الجوهر في تلك وجب ان الجوهر
مع المركبين وكذا اذا فرض ان العقل هيولى الجوهر لانها مع صورة
تؤثر عند هم مع تلك الصورة تركيبا لعدم الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة فيه مرتبة
او لم يكن الجوهر فيه مرتبة وجب ان يوجد مائة ذات مرتبتين ومعنى ذلك بيان
ان الصورة البرعة للجسم الاسود وغيره والاعراض المقارنة لا لكن ان يكون
شيء منها علة موجبة للجوهر وكذا العكس لان الاسود لان الجوهر
نكرة الصورة على ما شاء ان يقيد وغير قوى واعظم منه لاشتراك الصورة
والمقدار على ما هو مشهور مع زيادة والوهم لا يناسب العقل الا شرف والاقوى
والاعظم بالاخس والاضعف والعجز لم يثبت ذلك حتى انه لا لكن ان يكون شيء
مما يتعلق بالجوهر من الصورة البرعة والاعراض وغيرها علة للجوهر فنسلم ان بعضها
اجسام لا يجوز ان يكون جسما والجسمانية امر مفارق ذاتا وفعلا وهو
اما الوجود والعقل والاول ممنوع لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو
النفس ويكون المجرد فنسلم المرتبة بدون الالة وقولهم استدارة الفلك توجب الارادة
المستدعية للنفس لا لكل مدى دليلا فوجب على اثبات العقول لقوته بل الاوجه ان يقال
ليس بعض اجزاء الفلك اولى من بعض عند الموضع من بعض لكن طلب البعض لان طلب الكل
للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي الامور المختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا
شيء من طلب الاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي الامور المختلفة فالمقتضي عليه جائزة وذلك
المقتضي لا يقصر الا بسبب لا يعرف فيجوز ان يكون من طلب المبدء والمتمم لكن يجب
سوى كونه المستدير لم يكن من طلبها الا المبدء المستدير وما لم يكن ان يكون المتحرك
وجب ان يكون له مبدء فيها او لم يكن المبدء يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت
عندهم ان ما يقبل ذلك فيستحيل ان يتحرك مع وجود مبدء مبدء المستدير في
جوهر المبدء المتمم ان يكون فيه عائق عن ذلك المبدء كالطبع لان الطبيعة الواحدة
الواحدة لا يتصور كونها مقتضية اتجاه الشرق والغرب عند انفاذ العائق

فاجر

(المبدء) ٢

(ومتمم ارتفاع الواجب بالذات)



الاستعداد في القابل لحدوث النفس لتوقف لزوم وجود المعلول عند
تمام العلة ويعترض عليه بانه مع اجتماعه يكون الممكن موجبا لا ممكنا
على ما مر وبان هذا الاستعداد موجود قبل حدوث النفس ولا نفس
فيلزم الدور والجواب اختصار شرط حدوث النفس وهو استعداد
البدن مع جواز ان يكون مشروطا بالبقاء فان الاستعداد البدن
لتعلق النفس بها موجود وقد يطلق على ما ذكر الاستعداد
فلا يحتاج شرح النفس الى انتفاء شرط حدوث وقد يستدل على ما
ذهبوا اليه من توقف حدوث النفس على حدوث البدن
لو كانت مستغنية البدن لزم ان يتذكر من ولد اعمى او فقد
حس بعد ادراكه وهو باطل لان النفس المتعلقة بهذا البدن
عالمة بالمدركات التي كان ادراكها بالبصر فقط فاذا عرض
عليه بان المدرك انما يلزم لو لم يكن للمعلق بزيادة شرط والاستغناء
البدن الا ترى ان تعلق وصول العدد مشروط بانتهاء
مفارق هذا البدن بحيث لو لزم ان لا يزيد عدد الابدان الا بانتهاء
على عدد الابدان الى وقت فقط وانتهاء وقت بانتهاء
وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحصل بها الا اقل العدد مشتركا
الملازمة ان لو يملك بدن وحدث بدن آخر واحد مشتركا
ان تعلق البدن الى وقت واحد نفس الهالكين فيحتاج لزوم العدد الى
او كثير ما فيجتمع على بدن نفس وان لم يكن بدن لا نفس واحدة وذلك
معلق لكل البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة بكثير من
والتواطئ نهر البطلان ويعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان كان التعلق
بدن آخر لازما البتة وعلى الجواز اما اذا كان جائزا او لازما ولو
بعد حين فلا يجوز ان لا يشتغل النفس الهالكين الكثير في مشتغل بعد حدوث
الابدان الكثيرة وما ذكر من التعلق مع انه لا يحتاج طلاقه ممنوع بل يلزم لان

حدوث النفس

البدن

نقطة

الامتناع

بالكمالات او النهاية بالجهالات تشتغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما
تدل على ان النفس لحدوثها تفارق البدن لا يشتغل ابدا بدن آخر ولا
ولا تدل على انها لا تشتغل لابدان حيوان آخر من السباع والبساع و
غيرها على ما جوزه المحققون ستة مستحيلة ولا لانبات استغنى ولا
جاد على ما جوزه اجوبة رسخا ولا لا جرم سمادى على ما ذهب اليه
فلم يبق ولا تفنى لفنائه العقل العاقل بمغايرة النفس للبدن
على انها لا تفنى لفنائه ودليل المتكلمين على ذلك ليس بمذكور في الكتاب
والسنة لا جلي على اللغة وهي مرة الكثرة والظهور كثرت لا يفتقر الا ذكره اما بالفعل
فقالوا المستغني فناؤه بالفعل فلو فنت لكان لها محل يقوم به امكان فيفنيها
فلا بد ان يكون ذلك المحل موجودا والا لما زيد بالامكان الا امكان الذي
هو امر عدمي بل الامكان المستعد لكل ما هو امر وجودي موجود فلا يبقى
امر وجودي موجود محال ان يكون شيء محلا للامكان وجوده هو بعينه العوام
اولا امكان فيه وعلته فان البدن وما يحكم بامتناع ان يكون شيء مستعدا لصور
المباينة له بالفساد عليه وجاز ذلك فلا يمتنع ان يكون الجسم مثلا مستعدا
لحصول النفس المناطقة الان نزلته او لعدم صاحبه على شيء اي لا يكون محلا
لامكان وجوده وهو معنى القوام به اي مستعد الوجود بالامكان فيه وعلته
ان العدم عدم كالبسيط فانه محل لامكان وجود لسهولة وجوده بزيادة وجود
السواد فيه بخلاف ما يكون مركبا حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده
كبيت يتصف بالخراب فيه بعينه ولا يمتنع بقاء شيء لعينه مع فناء ما
يمتنع كون شيء محلا لامكانه فيه وذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
مغاير لها والحس يبين لها ما ذكر محل لها اوصاف فيها لا سبيل الى انكاره لا سند له
بقاء الحال بعد فناء محله الا ان الاستدامة كون الشيء بحيث لو فرض عدم ما يقوم بها قام
لكن مجرد الوهم لا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا نفرض قبل فناء

صحة بقاء النفس بعد قطع العلاقة

كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله

النفس

فتعين ان يكون المحل الادراك الجزئي المجرد والا يصح ان يكون محلا لذلك فتعين
الالات الجسمانية واعترض عليه بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور وان
المتوهمات التي هي معان جزئية فيحتمل ان يكون ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات
لما ادرك النفس [illegible] بينهما [illegible] الالات [illegible] اللازم [illegible] وجب ان
المعقول [illegible] الالات هو الادراك [illegible] ارتسام الصورة [illegible]
ارتسام الصورة [illegible] النفس [illegible] فالمعقولات [illegible]
صرحوا بان ادراك الجزئيات [illegible] هو الذي يكون بالالات الجسمانية واما ادراك
الجزئيات المجردة [illegible] النفس [illegible] فلا حاجة فيه الى الالات الجسمانية وللنفس

قوى تشاركها بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة

واخرى اختص بها في تحصيل الادراكات اما الجزئي او الكلي يعني ان للنفس
الناطقة قوى تشارك الحيوان العجم والنبات [illegible] قوى اخرى تختص [illegible] الادراك
الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوان العجم دون النبات وهي الحواس الخمس
الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشرة تحصل بها الادراك الجزئي ولها
قوة اخرى تختص [illegible] تحصل بها الادراك
الكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات مع الحيوان العجم فاصولها ثلثة اثنتان
لاجل الشخص وهي الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه
القوى الثلث تسمى نباتية [illegible]
طبيعية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى ان يصير [illegible] المغتذي [illegible]
[illegible] جوهر البدن [illegible]
[illegible] العضو [illegible]
الغذاء [illegible]
المغتذي [illegible] جوهر البدن
[illegible] موجود [illegible] غير موجود [illegible]

يكون

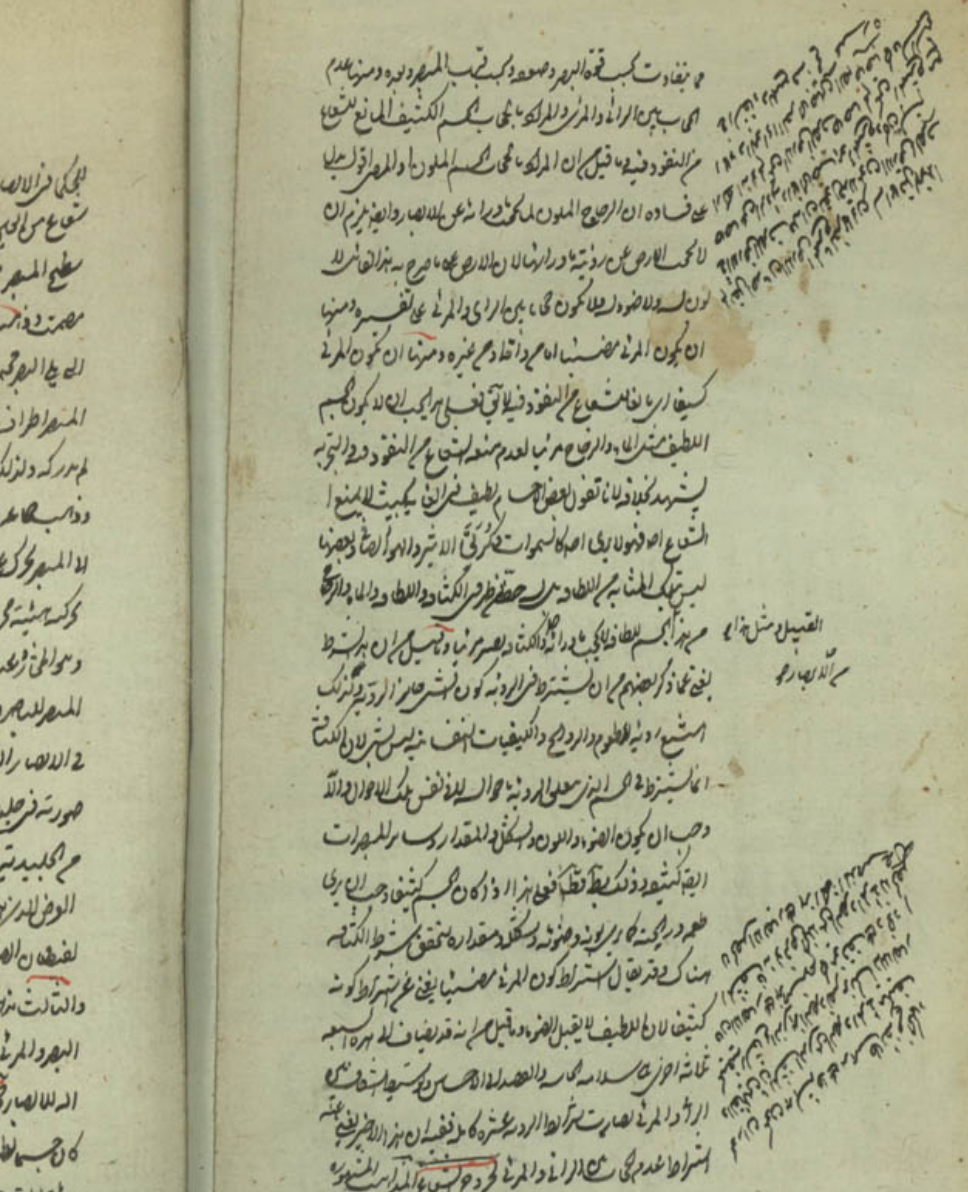
ان يكون للقوى ثلث [illegible] القوة الغاذية [illegible] او قوة اخرى [illegible]
كل واحدة منها [illegible] القوى الثلث والقوة [illegible]
منها [illegible] ثانية [illegible] واحدة [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible]
[illegible] قوة [illegible] القوة الاولى
واما النامية فهي [illegible] الغذاء [illegible] المغتذي [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible]
[illegible] الفرق بين النمو [illegible] السمن [illegible]
المتولدة [illegible] الاعضاء الاصلية وقيل السمن
زيادة الطول وليس كذلك فانه قد [illegible] الطول [illegible]
الورم فانه ليس [illegible] الطبيعي واما المولدة [illegible]
[illegible] الغاذية [illegible] كما ذكرنا [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] وهذه القوة [illegible]
لان ذلك [illegible] كل جزء [illegible]
[illegible] الرحم [illegible] مستعد [illegible]
مستعد [illegible] وهذه القوة [illegible]
المغيرة [illegible] هذه القوة [illegible] القوى
الثلث [illegible] الغاذية [illegible] التغيير [illegible] المغيرة
الاولى [illegible] المغيرة الثانية [illegible] المولود [illegible]
القوة انما يكون [illegible] الرحم [illegible] القوة المصورة
[illegible] المصورة [illegible]
[illegible] القوة المصورة [illegible] هذه القوى الثلث
اما الغاذية فلان [illegible] البدن [illegible] البدن انما [illegible]

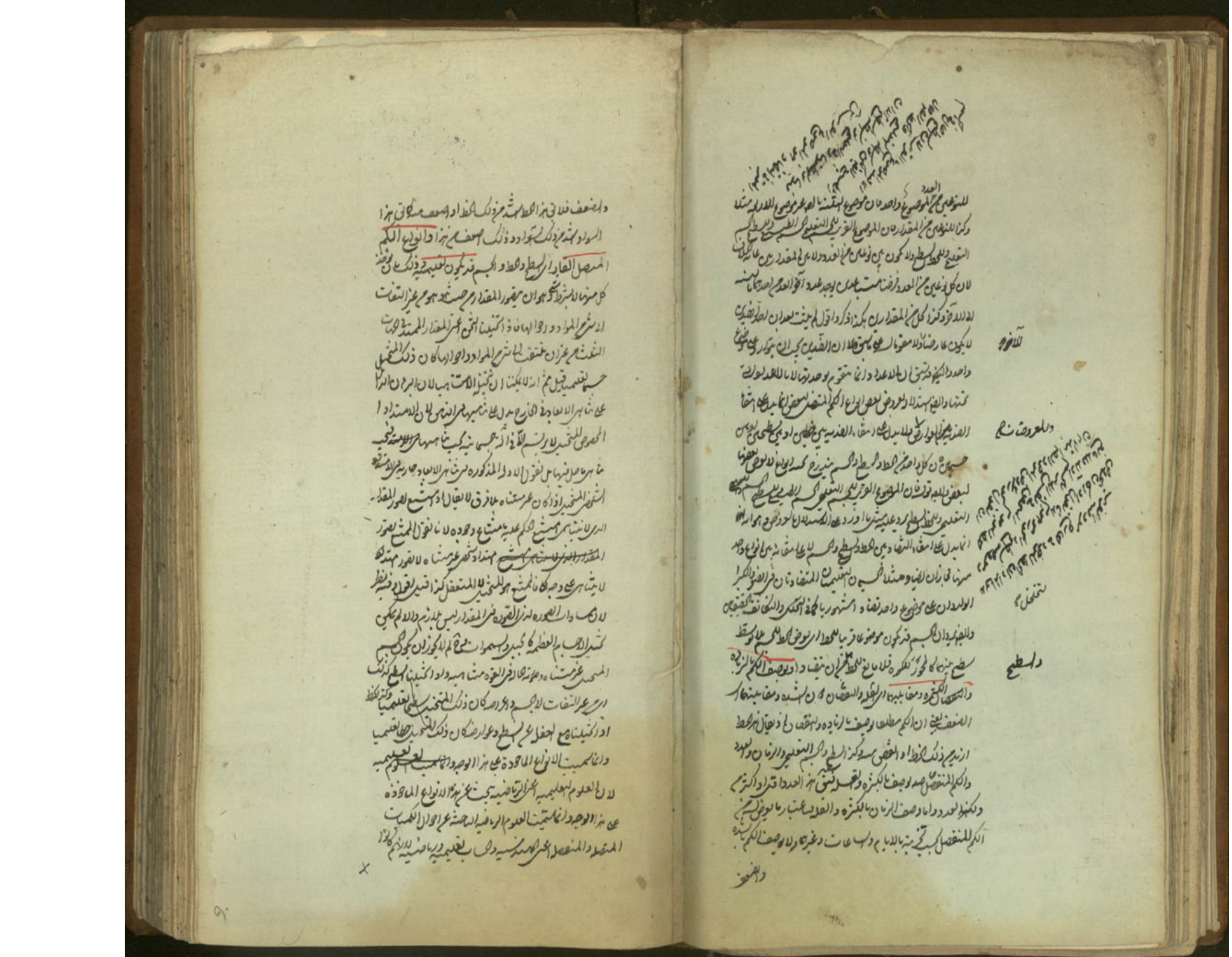
الاغلاظ ليس كيموس وامتداد اخر القضم فم المعدة وتنتهي في العرق
وابتداؤه من حيث صعود الخط في العرق العظيم الطالع من عرقه الكبد وراءها
في الاعضاء وابتداؤه من حيث يتشعب الدم من قوائم العروق فما دام الدم
لا يليس غذاء الصرف عما من المتعذر ان ينفصل منه ما يصلح للبدن
ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن وثقله
وتقيد فلابد من قوة تدفع تلك الفضلات وجودها عاطلة كما ترى في حال
التبرز والقيء واراقة البول وقد تقتضي ضعف هذه القوى بعض
الاعضاء كالمعدة فان فيها قوى ذبية وماسكة والهاضمة والدافعة بنسبة
لا غذاء جميع البدن وفيها الهضم بهذه القوى بنسبة لا غذاء جميع البدن
وفيها القبض بهذه القوى بنسبة لا غذاء بعض عاصة والتمو على السواء
اتفاقا وقد يوجد احدها دون الآخر اما النمو دون السمن كما في الصبي المزود
والماعك كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن
والمصورة عندي ما يسمى لاستحالة صدور هذه الا
فعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا
والقوى التي هي اصل القوى مطلقا وعن الافعال المنسوبة الى
القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها شاءت او ابت
ويرد عليه ايرادا لزاميا ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون
واحدتها ما يكفي كما ان المغيرة واحدة بالنسبة الى ما تغيره وكما
علم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
فان المنى انما يصير عضوا بعد الهضم الرابع في الاعضاء فتقتضي كل عضو منها بعينه
صورة ذلك العضو لكن ما الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على
النظام الذي هو مجال التصورات العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والاوضاع
المختلفة ومارد عن فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الافهام وكلت

عن ادراكها

عن ادراك المعقول الا ان يتبع المدون منها كما عسى ان نشير الى
ومنافع خلقة الانسان جملة لا تفصيلا مع ان عالم بعلم منها اكثر مما قد علم
كما لا يخفى على ذي حدس كامل ان الكبد وسائر اعضاء العقيل لصدور هذه القوة التي
سموها مصورة ولان فرضنا كونها مركبة وكون المولد مجتمعة من اجزاء مختلفة
امتثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير بهذه الحكم
في الصور البديعة اقول الاعتراض عليه بعد تسليم ان اثبات تلك القوة وهذه
القوى واحكامها المذكورة فيما سبق مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة
غير المكترث الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب بالذات لا يوجب بالذات
سوى العقول المجردة في ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه
ابتداء وذاتا وآخرا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون
هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة وهذه المسائل لا تتم عن قوانين علم
الكلام ولمثال ذلك انها ثبت في خلط المتقدمين من الحكماء اصول اربعة
وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة ثالثة قوامها انما يتم بانفعال
جزئية قطعا ثم كيف يتصور جواهر البدن وهو الدم والحق انه نوع من
الكبد والالصاق فعل جاذبة للعضو والغاذية تقتضي ليس الا تشبيه فليس
هناك الا قوة واحدة لقدر منها تشبيه اثنتا انا لا نسلم ان الغاذية غير
الهاضمة فان اكثر الاطباء كما يونس واليسوس لبسيلي وصاحب الكامل وغيرهم
من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا وآخرا قال القوى ان القوة الهاضمة تميز
فعلها عند استيفاء الغرض الذي ورد لاجله فعل الكيموس وما وجدت غاذية
عضو شيء من الكيموس الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم ضرورة
وعليه واذا استوفيا العضو فقد طلبت عنه تلك الصورة وحدثت
صورة اخرى فيكون ذلك كما للصورة العضوية وفي الصور النوعية

×





وتركب الجسم منه يقول ليس امكان تبدل المقادير بل اشعار الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وذلك يختلف شكل الجسم وقد يجعل
هذا الدليل مشتركا والمتسطح والخط بان يقال انهما اذا يتبدلان
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشر سطوح فقد كانت
ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التى كانت فى المكعب قد تبدلت الى السطوح
الثمانية عشر والخطوط الثلثين والجسم الطبيعى باق لم يتبدل بعينه واما الدليل على
بالتسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة الاشارة والاشارة لا يمكن
ان تكون من مقومات الجسم لان ثبوته للجسم يفتقر الى البرهان ولذلك امكن
ان يتصور وجسما غير مشار وما يكون ثبوته للشئ مفتقرا الى
البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم ليس بالاشارة وايضا لا يمكن
ان يكون مقوما للجسم لان ثبوت الشئ لنفسه او لخارج لا يمكن ان يكون مقوما له لان القائل
بثبوت شئ وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل
لانا نقول الكلام مع من يثبت الجزء للكل لذاته ثبوتا فى نفسه ولذلك ان جزء
ثابت للكل وقطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل لنفسه او لخارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشئ انما لا يكون ثابتا بالبرهان اذا
كان ذلك الشئ متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان
يثبت له مقومات بالبرهان او الدليل اذ الجوهر الجسم مثلا جوهر ناطق
وناطقيته مع زعمهم ان الجوهر جنس لها وعشرة دواخل ذلك بانها جسم
متصورة بوجه ما لا بكنهه بحيث وقد يقال ان الاشارة لا يكون من مقومات الجسم
لانه عبارة عن انقطاع الجسم وتشظيه وهو امر عدمى فلا يكون جزء الامر
الموجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط
بان الكرة الحقيقية موجودة والخط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما
بل يكون عرضا قائما به ويعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم

فائدة

بكامله

بعض

المقدار

بطل دلالة الدليل الاول على ان السطح ليس مقوما للجسم وقد
وقد تستبدل اشارة على عروضه للسطح والخط والنقطة بانها اضافات للجسم
هو عرض فهو لعروضه اولى بالاشارة بان هذه الامور على تقدير وجودها تحصل
كونها طرفا للمقدار المتقدم على سبيل الاشارة وما هو كذلك يكون عرضا وما
الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان غير قار الذات فهو مفتقر الى المقدار
لما ان المقدار يقوم غير مقوم له والمقوم غير مقوم له الا ومن ما هو كذلك
ما بعد فتقريره ان العدد مقوم ما وجد المقدار غير قار الذات والمقوم عرض
كلما كان كذلك يكون عرضا فنقول اذا كان العدد عرضا فالمعدود اعرض
كونه عرضا كالسطح فقوله وكشف الجوهرية الى قوله بعد عرضية اشارة الى
الدليل العام وسببه المتبدل الى قوله العدد عرض كالسطح والخط
والزمان والعدد اشارة الى الدليل الخاص وقد تكلمنا فيه
من ان المتبدل مع بقاء العين معلول للجسم الطبيعى والمقدار الذى
الزمان معلول للسطح وثبوت الكرة للعين مغاير لثبوت المقدار
عرض معلول الزمان والمعلوم يستلزم علة العدد وليست الاطراف العدد اذ لو كانت
لها مع قولهم ان الاضافة لسطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
وقد اصلوا فى ان الاطراف اعدام او امور لا وجود لها فهى اذا ليست اعدام
منتهى الاعداد مع قولهم ان الاضافة قد تعرض العدد لا لعدد عرض عدد منتهى كواحد
الثانى فانه موجود مع العدد وانها ليست اعداما بوجوه منها ان الاطراف
مبتدئ بها مثل الاطراف للجسم والجسم الذى وضع فى مبتدئه ومنتهاه وضع
واتصال فاذا فرض عالما فيه مبتدئ ومنتهى ووضع كالاتصال واذا كان بالاطراف
وذات اوضاع كالخط فله مبتدئ ومنتهى ووضع كالاتصال لا يكون عدما
والمستشهد الكاشارة الى العدم انما يعترض عليه بان الاعدام لا يتبدل بها

البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالاذات ولا شيء من
العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد والطبخ الحرارة على ما
اخرى لغة للكيفية المحققة الحرارة بطبخ على اربعة معان احدها
الحرارة المحسوسة من اجرام النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب
كالحرارة الحاصلة من تاثير ضوء الشمس للناس اذا قرب من منتهى
وثالثها الحرارة التي توجب الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في
بدن الحيوان التي هي الة للطبيعة في افعالها كالهضم والدفع
والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب الاطباء
حرارة البدن واغلاطون يسميها النار الالهية
وهي الممسة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها
الرأي فذهب جالينوس انها الحرارة النارية الغير
المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء
النارية اذا خالطت شيئا اجزاء العناصر

و و

وحصل منهما مركب فكان ذلك الجزء النارية يفيد
ذلك المركب طبخا واعدادا وقوة ولم يسلم
عن الكثرة لاجتذابه ويطل قوامه ولذلك الفعل
حيث يخرج عن الطبع الموجب للاعتدال حتى يفني
المركب منه فحصل بسبب ذلك الجزء النارية
لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان
بسببهما حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء النارية
الذي شرعنا باذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها
كما اندفع البرد الوارد على المركب بالمضادة
كذلك تدفع ايضا الحر الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحر الغريب اذا حاول تغريب المركب

ف الحرارة الغريزية تدخل اثره بانقاد المركب
من الاتصال الى صده بالقبض والنفخ وعلى هذا التفاوت
بين الحرارة الغريزية وبين الغريبة ليست بالمنية بل
التفاوت بينهما كون الغريزة جزء المركب
وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزء المركب والحرارة الغريزة
خارجة عنه كان ذلك يفعل فعل الغريزة والغريزة
يفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان
هذه الحرارة ممتزجة بالنفخ والطبيعة ليس فيها
حرارة ولا هذه الحرارة التي استفادها المركب بالغريزة
عليه كما تفيض النفس والقوى على ما حكى السيخ

عنه

عنه في جواب النفاس انه قد الحرارة ان سببها قبل البدن عند فارقة النفس
ليس هي جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل هي جنس اخر الذي تفيض عن الاجرام
السماوية قال المزاج المعتدل هو ما مناسب لجوهر النفس لانه يتبع عنه بعد ان جنس
العناصر والمركبات سواء كيف تنهما حصل المركب نوع واحد وهذا وقت بناء
البناء الرديء تفيض عليه مزاج من جنس ما حقق المركب وحرارته غريزية تنهما
فوارق الجوان وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار النباتي وبين الحار الاسطقسي
فقد الحرارة بينهما الجواب انا لا نسلم ان الحرارة النارية والاسطقسية
بل انا نسلم الحرارة النارية بعينها بالذات لا نار الحرارة السماوية لوجوه منها
الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وينبض وجه الفاسق وحرارة النار
ليس كذلك والثاني ان حرارة النار عند ما تقوى على الفواكه تحرقها واما
نلك فانها تنضج الفواكه النضج وذلك صار سببا لادراكها في البلاد
الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعتبار بمجرد ضوء
الشمس لا بمجرد ضوء النار فالى صح ان الوازم هذه غير لوازم تلك واختلف

اللوازم دليل على اختلاف الذوات فالحرارة الغريزية غير الحرارة النارية
والغريزية من جنس الاولى لا الثانية لان الحرارة الاسطقسية مخالفة جوهرا
او من العرضي وان افعال النار وآثارك فيما اشتد كما في النبات
ازدادت الافعال الطبيعية جودة والغريزية يفارق النار بدليل
بدل المتحلل بعدم ما كان يحس ويدرك من الحرارة في نشوة وينتفع به وينتفع
انتفاعا عظيما ولو كان في دم الحيض والنبض لذلك لقال ان الحرارة الرقيقة والفجة انتفاعا
من الحيض وتخفيف ذلك الفضلة هي حركة الاجزاء النارية الى السكون امتزاجها
بما انمزج بها من الاجزاء الرطبة الى الفضلة فحينئذ ما ينقام الكواكب كرة كذلك الى البسيطة
النارية فربما بذلك وبسيطة فيها الرطوبة وتقع عليها فتفصل بالطبع عن
كثيفها فيحي المزاج اما الى وسطه الاول فلا يبقى مزاج او يبقى منه ما يسع بقية لا يسوى
عليه الفضلة اما الفضلة الرطبة او جودة الامزاج فلا تحرك اجزاء الفضلة
فتبقى الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية اذ كانت منبعثة
في هذه الاعضاء على ان يسوى على رطوبات البدن فتفقد مفقودة وبين هذه الحرارة

موجوده

موجودة في الحيوان فقط هي موجودة في النبات ايضا لانها بها لا تنفق
الغذاء فتنمو بها كما ينفق اذا خلط بمتماثل الطبع في البدن في فصل حرارته
مثلها الا انها لا تظهر في مسه ظهورها في الحيوان واعلم ان الطلق لفظ الحرارة على
تلك المعاني الاربعة بسبب اشتراك اللفظ عليها بنوعهم هي بهو المفهوم الكلي واحد
هو الكيفية الملموسة المخصوصة واذا انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من هذه الالفاظ
ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية الحرونة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها
غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي
لم يدرك بحس اللمس وما ينفعل عن ان معنى ان الحرارة يطلق على معان اخر مخالفة
للكيفية الحرونة هو ان ذكر في تعريفه مثل الكيفية التي بها الحرارة الغريزية والكيفية الفاعلة
من الكواكب والى دنيه من الحركة في غاية النحس اذ لم نر له تعريفا مخصوصا بالكيفية الحرونة
من النار والرطوبة كيفية تقبض سهولة التشكل لانك ان الى رطب وله وصفان
احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الانفصال والانفصال فيفهم عرفوا
الرطوبة بما غلب الوصف الاول وفي الوكيفية تقبض سهولة التشكل

ان الشيء ان الاشتغال ولكن ان يتغير
يكون ظل الملك لا حين الدين والتفاوت
يتغير بالقوة والضعف والتفاوت
لا ان الشيء والضعف لا الا الاشتغال

الحادي عشر اورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر
لكونها اللطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار انما
يسبب عن رطوبة الهواء ان الكرة يسرع في الدفاعة فقد يطلق على ما ان ارجنة
رقة القوام وقبول الانفصال الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة الانبراء عن الملاقي
وان يشتبه ذلك بكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنها لا يقتضي قولها
للتشكل فان السكون ينافيه وبين فاعلية التشكل واورد عليه انه يقتضي ان يكون
الهواء ارطب من الماء وهو باطل واجيب بان التشكل دوام الانصباب
اذ ادة استمساك على التفتت والهواء بالامتزاج لا يقبل اثر اب استمساك واجب
الماء متفوق على رطوبة الهواء وما ذكر من الانفاق انما هو في العوام لكن يلزم
كون الهواء ارطب من الماء اقول لكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان
لو كان الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانا نقول الهواء ارجح من الماء لكنها ليس
بمفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية لسهولة المذكورة في
الهواء ارجح فانا نمنع فان قيل زيادة الانفراد على زيادة الموثر فان الكيفية
المقتضية

المقتضية لسهولة المذكورة لو لم تكن في الهواء ارجح منها الى لم تكن السهولة في الهواء ارجح منها
في الماء فمن زيادة الاثر لا يكون بحسب المقتضى بكون بحسب القابل الجواب وجوم الهواء
بكونه ارق فوارجح الى اقبل لسهولة المذكورة والا خرون عرفوا بالعنصر
الوصف الثاني قالوا كيفية يقتضي سهولة الرضاف الطبيعة وسهولة الانفصال
عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون الهواء اسهل الرضاف ارطب فيكون
العسل ارطب من الماء وهو باطل واجيب بان العسل دوام الرضاف واسهل
منه الى الماء انما اسهل الرضاف فاسنده ولكن لم تفسر الرطوبة بنفس الانرضاف حتى
يلزم ان يكون ما هو اسهل انرضاف ارطب بل بدوام الانرضاف حتى يكون
الدوام اكثر رطوبة على سهولة الانرضاف فالذي منه ان يكون العسل
الرضاف ارطب وبسبب العسل اسهل الرضاف منه الى الماء الدوام لكن
والباقي فقد الجزء في الرطوبة بسهولة الانفصال وبسبب العسل انفصال منه الى الماء قال الامام
الرطوبة بذلك المعنى لو سلم انها ليست محسوسة بدن الهواء ارطب لانه بداهة
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان الرطوبة الهواء معلوما لكل

محسوسة فكان الهواء اما محسوسا وكان يجب ان لا يدخل محسوسة وجوده ولا
يظهر ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا ثبت انه ليس بخلاء
المفروضة بسببه الارتفاع في الاطباق ان وجود بخار محسوسة واما كان البحث
فيحتمل ولقد قال ابن سينا في فصل الاستدلال من الشفاء انه غير محسوسة
وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى السيولة قبول
الاشكال غير محسوسة وبمعنى الارتفاع محسوسة واعلم ان الرطوبة بالمعنى الثاني
ليس لها الكمية والكيفية المختصة وهو عدم البقاء على حالة ان يكون منبسطا
وهي معروضة بالذات للماء وما يشبهه ان خلط الرطب باليابس
يفيد اليابس كما انه هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا
بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسيل
بذاته الآخر منبسطا فان نقد في احدى فرجه وان دنه ليس مع منبسطا على مستقر
والكيفية بالكيف بمعنى انها كيفية يقتضي صورة الشكل الى وى
القريب وهما متغايران لان السيلان والرطوبة فان اللبن كيفية يقتضي قبول الغمر

لا الى الطرف ويكون سيلانه بها فوام غير سيلان الخل وصفة والماء كثيرا ولا يفرق
بينهما وان يكون قبوله الغمر بسبب الرطوبة وفي سكره بسبب اليبوسة والاصطلاح بايدي
فيكون من الكيفيات الانفعالية وقد قال الامام فخر الدين في امر بن انهما من الكيفيات
الكمية وليس كذلك الاول لمخالفته والثاني فان الخشونة عبارة عن اختلاف
الاجزاء في ظاهر جسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن
استوائها فيهما من باب الوضع والتأليف اللذين هما من المقولات الا
ان اللين هو الذي يتقوم ذاته ان يتم بامور ثلثة الاول الركنة الى صفة
في سطحه الذي يلي الشيء المغير المقارب لذلك الركنة ان لا تكون
مستعدة لقبول ذلك الامر والاول يسمى اللين لذاته ومحسوس باليد
واللين بالعرض واما الثاني فهو من باب القوة والفعل وهو امور اربعة
الاول عدم الانفراد وهو عدم ان في الشيء اللين في قبول الغوص فيه
بالكبس ان لا تكون المقاومة المحسوسة بين الغائص وبين الصلابة لان الماء الذي في الكوز
المغوص فيه مقاومة والصلابة فيه كذا في الرياح الغوصة مقاومة بلا صلابة في الرياح

الاسفل ذكر الاصفهاني و ذلك في باب القوة و الفعل و القوة و الفعل كيفية
تقتضي حركة الجسم الي حيث ينطبق مركزه علي مركز العالم ان كان مطلقا و مخففة
بالكسر و يقابلها بالاضافة باعتبار محل الكيفيات الملموسة الثقل و الخفة
و كلتيهما مطلق و اضافي و الثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الي حيث ينطبق
مركزه علي مركز العالم ان كان مطلقا و الخفة بالكسر و يقابلان بالاضافة باعتبار
محل الكيفيات الملموسة الثقل و الخفة و كلتيهما مطلق و اضافي و الثقل المطلق
كيفية تقتضي حركة الجسم الي حيث ينطبق مركز ثقله علي مركز العالم و المراد بمركز
الثقل نقطة يتعادل عليها جوانبه في الوزن و الخفة المطلقة بالكسر اي كيفية
تقتضي حركة الجسم الي حيث ينطبق سطحه علي سطح مقعر الفلك و يطلقون
العالم و الثقل المضاف يقابل باعتبار بين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان
يتحرك في الوضع الممكن بين المركز و المحيط حركة لا الي المركز لكنه لا يبلغ المركز و بهذا
مثلي الي فانه يطفو علي الارض و يسرب في الهواء الي كيفية تقتضي بها الجسم ان
يتحرك بحيث اذا فرض لا الارض كانت الارض سابقة الي المركز و كذا الخفة يقابلها
الاضافية

تحرك الا ان تنفصل لمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مثل ذلك في الارض وان
فرض كرة الهواء الواجب ان يكون مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض
ثم جذب وطبع على التحرك الا ان يابس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحرك بعض
تلك الارض فان كانت تلك الارض اكثر من مثل ما في الماء والهواء مع
ما ذكرنا من الخفيف المضاف تحرك في الارض المتمم بين المركز والمحيط والا
لم يتبع وفيما ذكرنا من الجواب انا نفرض كرة الماء الواجب ان يكون مقعرها مقعر الفلك فانها
مع تحرك بطبعها الا ان يابس مقعرها محدب الارض فقد تحرك بعض الارض
اكثر من مثل ذلك الماء والهواء واذا فرضنا ان يجب ان يكون مركز العالم على محدب يابسها
تحرك بطبعها الا ان يابس محدبه مقعر الهواء فقد تحرك بعض من مثل محدب الارض
والى ظاهر ان الارض الاولى اكثر من مثل الثانية واذا فرض كرة الهواء الواجب ان يكون
مقعرها حاكما لمقعر الفلك او الواجب ان يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس
كرة الماء فتكون الماء تقبله بالنفس للهواء والهواء مخفف بالنفس
اليه واما الجزء الذي لا يابس النسبة للهواء فقط وخرجه الهواء بالنسبة الا الا
فقط

فقط الذي يكون في تشمس كل واحد منهما على حركة من الثقل وحركة من
خفة الا ان حركة الثقل في الغالبة على حركة الخفة فيقوى في الهواء
على عكس الا فصاعدا بالنفس الا الآخر تقيده والدفع بالنفس الا الاول
خفيف اقول الذي حسبي بان مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عشر
اعظم من ثخن عشرين من ثخن عشرين اعظم من ثخن عشر واحد الذي ثخن الاخير
من ثخن الكرة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة تنقص المضاف
كان ثخن الهواء الذي فيها في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة يكتفه
المضاف وذلك تمام ما يرجى عليه بل قد سبق الى الوهم ان الثخن الذي
الاربعة عشر الذي هو الثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف وما بين
الجوف والمركز في المتمم يوسعان ذلك ثم لم يجمع في الجواب الى هذا الوقت بل
كان يجب ان نقول نفرض مقعر كرة الماء يابس مقعر الفلك ثم نفرض الله جذب
وطبعها فانها تحرك الا ان يابسها مقعرها محدب الارض فتحرك بقدر ثخن الماء
والهواء الذي يقع في المضاف بين المركز والمحيط مقدار النصف فطر الارض

فقد تحرك بعد الكرة في الممتد بين المركز والمحيط دون ثقل نقرض الكرة الهواء
بحيث يكون مركز العالم على حده بحيث نقرضها فحينئذ طبيعتها ان تتحرك الى اسفل
بالكل فحينئذ مفقودة كرة النار فيتحرك بعد رخص كرة الهواء ورخص كرة الماء فطبيعتها
الارض وبقي في الخلاء الممتد بين المركز والمحيط مقدار رخص كرة النار فقد
تحرك بعد الكرة الممتد المذكورة بعد الفعد بعد فع الثقل وبقي نظير الحركة في
الكرة الممتد التي بين المحيط والمركز ولذلك لا يلزم ان يتحرك واحد منها
في عرض الماء والهواء مع بساطتها حركة في الخفة وحركة في الثقل مع وضوح بطلانه
فان الرفيعة البسيطة لا يمكن ان يقع فيها امران متضادان وكذلك لا يلزم ان يكون
حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية نازعة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه باطل فان العزم الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع محركا عنه بالطبع وانه
محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه بقلب بعيد وباعد المركز
منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف

اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيه ما لم يصادفه
مخفف المطلق فاذا اخرج من مكانه والخاص ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق هو كما مر وكل واحد من المضافين يتحرك
بحيث يقرب المطلق على المضاف باعد المركز والمحيط منه ويحصل الجواب على ما ذكرنا
على ما ذكرنا في الثقل المضاف بحيث انا نعلم ان الارض والهواء اذا فرضا على
محدب النار وجذبا طبعا بحركة المركز فكانت الارض بسبب ثقلها تسبق فيلزم ان
يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اذا ورد على ما ذكرنا في الخفة الا ترى انه
بالاعتبار الثاني نعلم ان الماء اذا فرضا على ذلك وتحركا بالطبع نحو
المحيط كانت الماء سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل
فعلى ما ذكرت لا يلزم تقدير الاضافة فنعلم لكنه لا يسبق المركز
وكذا لا يلزم تقدير الخفة الا ترى فيه فنعلم لكنه لا يسبق المحيط لان الثقيل المضاف
فد يسبق المركز والخفيف المضاف فد يسبق المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت

مكانا بها و معوقدارها الاصح كما انها لك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف
المطلق فلن علم نوع المركز والمحيط فرضهما مشتوبين بالثقيل والخفيف
المطلقين و توضيح ذلك ان الثقيل المرتبة على الترتيب المشهور في المكنة الخفيفة
فاذا فرض ان الثقيل المرتفع منها مثلا اذا فرض خروجه عن مكانه الطبيعي وزائله
فقابله الخروج ولكن الزائله انما يتصور بعد رفع ثلثة امور اولها ان يكون الله
والا وذلك بان نفرض مقرا ما الذي كان حاكما لجذب الارض جاذب المقوم لذلك
فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه يلزم ان يتحرك بالطبع الى المحيط لا المركز كحركة
الحجر المركز ولكن يقطع الكرة المفتة التي بينهما حتى يصير الى مكانه الطبيعي الذي
كان فيه وكذا الخفيف المرتفع اذا فرض انه فرض خروجه عن مكانه الطبيعي غاية الخروج
وبعده عن المحيط كما البعد والا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم حاله كحاله
فاذا خلي وطبعه يلزم ان يتحرك الا ان بالحس قد يتصور كرة ان تسلم ان
يتحرك عن المركز الا الى المحيط حركة الحجر ولكن يقطع الكرة المفتة التي بين
المركز

المركز والمحيط حتى اصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والمسلك طبيعي وقسري وقف في
كان الثقيل والخفيف المرتفعين عن المسلك عنه بحيث السلك مرتفع وهو الذي بسببه المتحرك
عن وادي هو كونه بها يكون بحيث ان اذا فارقه لا ذاته وعن فاعله
ان فارقه تحقيقه كما وصف به فهو ذاتي وان لم يفارقه تحقيقه بل بالقوة فهو عرضي
عاد الى الحركة الدائرة والكرة والمسلك الذي تقسم الى طبيعي وقسري وقف الذاتي
حدوثه في مكانه المخصوص ان كان من شانه امر خارج عن ذاته المكي اي مباشرة
شيء الوضع فهو قسري كالحجر المرمي وان كان حدوثه فيه عن شانه الذي بذاته وضعا
فان كان مع قصد وشعور فنفس والا فطبيعي كوقوف الفوة على ذبابة واحدة
على المسلك بحركة المشي على الجوار وقوفه على ذبابة مختلفة كمسلك النبات على الزرع والزاوية
فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون
شعور وارادة والمراد بالنفس ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفس اعم منه
ومن الطبيعي الخ بالا يكون على ذبابة واحدة لا غرض صحيحة بذاتها
الا نفسي فربما يختلف على حسب اختلاف النفس وبعده الاخير رسم مسلك النبات

نفسها وتخص الكيفية بما يعد عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اى الموجب المفيض للحركة اقرض بتعريف علية وجود
الحركة ان لم يكن ممكنا تاما وباعتباره يعد عن الثاني بمعنى ان
ان يبين ان الميل حالة منتزعة من الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة الحركة الشديدة مثلا الى الاخرى بواسطة امور
مراتب متفاوتة في الشدة والضعف القابلة بنفس واحدة من هذه المراتب
صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالكيفية او النفسانية لان المحرك بالارادة جاز ان يقع مرتبة معينة من
حركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد دلالة تلك المرتبة من الحركة اياه
والغرض عليه بان الميل القابل للشدة والضعف على مراتب متفاوتة
نسبته الطبيعية او النفسانية الى جميع على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتب الطبيعة
او النفساني بل لا بد من امر آخر بتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل
الميل الى الكيفية او النفساني ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير

خارجة كقوة الجسمية مثلا وضعفها اما خارجة كقرب المحرك المدوف وبعده وجواب
بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الكيفية او النفساني وشدتها وضعفها الى تلك
الامور المختلفة على عرضه الميل قبل بين المقدمات ذكر اثبات وجود الميل
للحركة بما يحس محسوس ولا يكفي ان له مدخلية في وجود الحركة فان الحجر الكيفية
يحس منه مدافع وسلم بالضرورة انه يقع مرتين الحجر بل المقصد بيان ان الحركة
في نفسها الميل هي الكيفية او الحركة قول المقدم بانه لا يلزم لذلك والله اعلم
ان وجود الميل حالة الكون لا بد فيه من كونه امرا مغايرا للحركة فان لم يكن الميل
حد الكون علم بالضرورة كونه مغايرا للحركة ومختلفة بمرتبة وبين ان الميلين
مرتبة واحدة يجوز ان يحصل بين حركتين حد واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
واتان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كانا احدهما واتا والآخر عرضيا
فقد اجتمع في اجتماعهما لوازم الا جهة واحدة او الى جهتين لكن الكيفية
تحرك الى جهة حركة السفينة والا خلف في البداية ولكنه لا يمنع اجتماع ميلين واتيين
اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو الموجب القريب للحركة

قوله جمع مبتدأ مختلف بان يكون احدها الى جهة والآخر الى خلافها فانه يلزم ان
يكون لجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة
اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يختلف بحسب الاحوال فقد يشترط في
وجود ما ينبغي فيجوز ان يكون احد مبتدأ مختلفي جميع كلوا كد منها الآخر
في التحريك فلا يلزم حركة جسم الى جهتين مختلفتين قبل لو اجتمع المبتدأ المختلفان
في جسم واحد لزم ان يكون الواحد في حالة واحدة متحركا بالذات الى كل
الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا قول احد المبتدأين
يجوز ان يكون مستفادا من الفاسر كما اشرنا اليه انف فلا يلزم اقتضاء
جسم بالذات لحركتين الى مختلفين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذات في
بين المعنى المذكور وهو ما يكون مقتضيا للذات في ابقاء متعلقه حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين ظاهرة في حركة الاجزاء والوضعية دون الحركة الكمية واراد
بالاقتضاء الاقتضاء المشهوري واما ان احد جزئين متقابلين لا يمكن ان يجتمعا
بحقيقتهما كان لجواب ان الجزء المنتهي الاخير المبدأ القريب في فسيان احدهما

المبدأ

المبدأ البعيد وهو الثقل والاخر المبدأ القريب عندهم وهو مختلف واما القسر والنفس
مختلف باختلاف محركاتهما والذي ذهب اليه اقول ومحصل ان الاجسام ذوات
الطبيعي اعني الثقل والخفة مقتضيات بالذات لحركة اجسامها الى حيز واحد
واحد ولا تقف دونه ما لم يمنعها عنه مانع قد يجتمع كما في محركة الرمي الى فوق
فان فيه مبدأ الى فوق وذلك قاسر ومبدأ الى جهة السفل الثقل والاول يختلف في
الاشتداد والبطوء بحسب ان المرمي اما جهة فوق بقوة واحدة فتقف واحدة قد
هذه الاختلاف لا يكون بحسب الفاعل لانه فرض واحد بحسب معاونة خارجة
في الدفع لا يكون بالعرض لانه بحسب معاونة وافراد المفروض ان لا مبدأ
فيه الى جهة السفل والعرض على كلام الامام الرازي بان الطبيعة معاونة لحركة القسر
وذلك ان طبيعة الاكبر اقوى لانه قوة مساوية في جسم منفوشة الاقطن فذلك
كان حركة الرطل واسفل يوجد اقوى وهو ان محدثة الى جذب جاذبين
متساويين في القوة حتى وقف في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا مساويا لفعل صاحبه جذب الاخر وليس ذلك المساوي نفس الدافعة فانها

غير موجود في ذلك بحيث في هذا ان اصله ليس ذلك المعاوق بل الواقع
الى قوة اخرى به فانه ما لم يفعل في الجذوب فعله لم يحرك قوة عائقة فعل
الآخر فاذن قد فعل فيها كل منهما فعله غير العائقة وذلك ان الفعل الذي
فعله كل واحد منهما بحيث لو خلا عن المعارض لاقتضى الجذب الكلية الى
جهة واحدة انما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة قسر وجود شيء يدفعها الدفع
الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو السفل وما
فعله الى فوق ليس ذلك انما هو الميل الى جهة جذب الى فوق ولو لا ثبوت
ذلك وذي المعاوق وعلة بيان ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا بد فيه من ميل ما فانه سواء كان طبيعيا او قسريا فقد بين
البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لما تحرك
الجسم في الخلاء وحركة الجسم عديم المقاوم وان الى ظاهر البطلان بيان
الملازمة انا نفرض جسما محركا بالقسر بقوة عديم المعاوق الى فرض عشرة
لا ميل فيه لا طبيعيا ولا قسريا بقطع مائة زمان ونفرض جسما آخر

فيه

في جهة السفل والاعلى والتقعر في جهة العلو والاعلى ومقارن وهو ما عدا الامور
المذكورين مثل الاعلى والاسفل في جهة العلو والاعلى والتحدب في جهة السفل والتقعر
والاعلى والاقل لا يجردان الاعلى عن عرض وكل عرض مقترنا بالاقل والاكثر اعني بحسب
حلول العرض في محله كون الاعلى مقترنا بالاقل لا يجرد وهو مقدر لان بين ان الاعلى
يحدث بحسب واحد وتقعر بحسب حوامل فيكون صادر اعن سبب قدر شاء وينوله
منه اسبابه بعضها لانه مع عشرة وبعضها بشرط وبعضها لا لانه ينبغي ان
الاعلى ينوله عنه اسباب بعضها ينوله عنه لانه ينبغي بلا واسطة وبعضها
ينوله عنه بواسطة وما ينوله عنه بلا واسطة قد ينوله عنه بلا توقف على شرط
وقد ينوله بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما ينوله عنه لانه مع عشرة ما كما لا
فانه ينوله مع الاعلى وبلا واسطة ولا بشرط وان ما ينوله عنه لانه بشرط
كالالوان فانه ينوله مع الاعلى وبلا واسطة لكن بشرط الحس كما ان
ما ينوله عنه لا لانه لكن بواسطة كالالم فانه ينوله مع الاعلى ولكن لا لاعلى
لانه مع التفريق المنوله عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والشكل

من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا سواء كان اولا وبالذات او ثانيا
وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فانها لا تدرك الا بصر مطلقا هي اللون
والشكل والاطراف والجسم والبعد والوضع والتشكل والتقرن والاتصال
والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والثقل
والخفة والحس والقبح والتناسب والاختلاف وهذه امور سادجة لما ذكرنا
فالترتيب داخل تحت الوضع والتقوس كالكثافة وغيرها داخلة تحت التركيب
والتشكل والملاسة والاتصال والتحدب والتقعر متصفة بالتشكل والكثافة
والخفة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت التشكل والحركة
والكزاز والطمأنينة والعبوس والتقطيب داخلة تحت التشكل والسكون والمبصر
مدرك المرئية مع الكيفية والبصر مع الشيء والمدرك بالابصار او
وبالذات عند الجمهور وقد يقال على الكون والوضع بهذا المعنى المبصر بالذات
عند الجمهور هو الذي علة الكيفيات المحسوسة دون غيرها وقد تحقق
فيما سبق ان المبصر اولا وبالذات دون الالوان فذا لك الاقوى

ومنهم من سمى فرقة ان المعقول من البصر اولا هو الون لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون
مبصرا اولا دلكل منهما اى لكل من اللون والضوء الطرفان اما طرفا
اللون ففى البياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الضعيف
والضوء القوى والدليل على ان الضوء كيفية تنبه به على بطلان قول من زعم انه
شئ من الالوان اشد البياض انا نبصر فى ظلمة الليل المظلم للحواس كيفية
مضيئة جدا كما فى الشمع وزبد الاتان مركبان من جسم مصقوع جدا ليس
بينهما تفاوت على ما يوجد فى المزاج يرتب عليه لون بل ناظر فى ذلك الجسم انما هو
واجزاء الشمعة حال ما من اجزام الكوة وبينا كس ذلك الاشعة من سطوح بعضها
الى بعض وبتراكم الاشعة بعضها على بعض الشعاع المنعكس شبه البياض فان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الى والمنعكس شعاعها الى الجدار اغبر مستنير
وذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رأى محس الشعاع المتراكم على ذلك الجزء

بنقط

البدء لعدم العلم بوجه الفرق بين الشيئين وشبهه فيحكم بانه بياض فى الامر
المحسوس فيهما موجود فى الزجاج الاناء ليس ببياض فيكون البياض فيهما متحدا
لا مختلفا وكذلك فى الزجاج المدقوق ناعما على هذا اوساخ الشمع وزبد
الاتان لعدم تكثف البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء الاثنية والهوائية
فى الشمع وزبد الاتان على مزاج مصحح موجود الكون ولا يتول ذلك
فى الزجاج المدقوق لان اجزائه بائنة صلبة لا يتخلل بعضها بعض فلا
يجرى بينهما فصل والتقاصف والبعد وذلك موضع الشق من الزجاج
المتخلل فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة على
كونه ابعد حدوث المزاج فيه اولا يتصور فيه تصغير الاجزاء لانها
والمزاج لا يمكن حصوله بدونه والسواد يتخيل بعضه ذلك اعنى بسبب عدم
غور الى والضوء عن الجسم وبانى الالوان يتخيل بحسب اختلاف
التكثف والتخلخل لغة الهند ومنهم من قال البياض السواد اى يوجب
بخلطه بالجزء الهوائية ان الاناء اوصل الاجسام وتفذية اسرع فيه

لا تشكل على الاحمر والاخضر الا على قول ضعيف فوجب ان لا تشكل
البياض ودلالته بهذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان
يكون هو التركيب من السواد والبياض ظاهر ودلالتها على ان سبب البياض لا
يجب ان يكون هو ضم رقة النواة للدجراء ان تشكل مع ان في الدذرين نظر
بجواز ان يقع تركيب السواد والبياض مختلفا كما ان او مختلفة على انا نمنع
وان تشكل السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم تشكل عند الانفراد وهو
وطرفاه السواد والبياض المزج وان تعرى طرفاه الاخران السواد والبياض وههنا
مزج فان زعما ان الخفيف للتلف ينوار دان على موضع فلا مدمع امتناع
اجتماعهما وتحقق غايته المختلفين بينهما ما تقدم من ان السواد والبياض يجوز
اجتماعهما وتحصل من اجتماعهما البزه فرط لانه لو اجتمع السواد والبياض يجوز اجتماعهما
فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما واحدا على صرافته او لا يبقى
واحد منهما على صرافته والاول باطل لانه لا يبقى كل
واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم غايته السواد او غايته البياض

او

او المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الخلط كما كانت عند عدمه
فان الاجتماع كما لا يقتضي ان يكون عند الخلط كما كانت عند عدمه
فان الانفراد قد لا يقتضي ان يكون عند الخلط كما كانت عند الانفراد
فلانه يلزم ان يرى الجسم غايته البياض او في غايته السواد
ان كان البياض في صرافته هو السواد او ارفع يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم
يبق على صرافته مع ان لم يجتمع مع الآخر واما ان كان فلانه يلزم ح ان لا يكون
شيء منهما موجودا البتة بل الموجود نوع آخر مركب منهما والمعروض عليه انه لا يلزم
من عدم بقاء شيء منهما على صرافته ان كان ثابتا عند الخلط حال الانفراد وانه ثم
فرق بين ان يكون ما هو موجود من كل منهما مركبا من الامرين المذكورين منهما ويكون
الادراك بالحس ذلك المركب وبين ان يكون كل واحد منهما او احدهما باقيا على
على النافي اي الضوء شرط رؤيته اللون لانه شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن
البيشم وغيرهم ممن تكلم فيه واما كيفية اللون في الجسم عند حصول الضوء فليست
غير موجودة في الظلم لعدم شرط وجوده بل الجسم في الظلم عندهم دال على
تخلف الضوء اللون المعين وانما استدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك هو
انا لعدمه في نفسه او لوجود الغاسق على رؤيته وهو الظلمة او لعدم ما يتأدى

لا بسبب اللون وزعم بعض الناس ان الضوء بسيط امر موجود ابدا
وهو الضوء على الكون بل هو غير ظهور اللون في المثل المذكور بسبب على
سطح الجسم اللون بياض او سواد قد ظهر بمكس وفاكوا الظهور المطلق هو
الضوء والضوء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وبتفاوت مراتب الظل
يعرف تفاوت البعد في الظلمة فان الف الظل مرتبة من مراتب الظهور
ثم شاهد البعد ما هو اكثر ظهورا نوهم ان هناك مرتبة اعلى ما دون الظهور الذي
بل بسبب هناك كيفية زايدة على اللون ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع
بالليل مثل البرق يرى مرتبطا في الظلمة والبعيد يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى
مرتبطا فهو شديد والبعيد يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مرتبطا فهو شديد والبعيد يرى
ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لا ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل ظهر لذا
من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زايدة على اللون ثم اذا انعدم نور السراج ونظر
الى اللامع لم يزد له لعلم نا نرى ان ضعف البصر كذا الكلام في السراج والقمر فقد
ظهر ان ضوء هذا الكاسب ليست الا ظهورا للون انما عند الحس كان رواء الدبس

الاتحاف

الاتحاف الوان عنده فقد يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره فان قام
لا بعد ان يكون ما ذكروه مغايرة لاختلاف احوال الادراك لكن لا مع ذلك
مدعى ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض والسواد قد يشاركان في الضوء
وفي انتفاء ما بهما به الاشتراك غير ما به الاختلاف والغرض عليه بجواز اشتراك
متخالفين في امر ظهورا عند الحس فالمعنى ما شهدناه الحس وان السعد اولا ادا
كان في ظلمة ووقع عليه ضوء ابرى ضوءه وليس كما لون فقد يكون الضوء ظهور
اللون فاعلم ان شدة وضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون
قابل لشدة وضعف والفاعل لشدة وضعف يكون الاشد منه نوعا
مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا واستدلوا على ان
الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد متشدد الشدة منه يخالف الاضعف
فليس اما ان يكون الاختلاف بينهما بالفصل او بالعوارض وان في
ربط والالم يكن التفاوت في السواد به بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان
التفاوت في السواد به فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف

واعترض عليه بانه خارجة عن ماهيتها لانفرعنهم من ان المقول
بالتشكيك من عوارض ما يعرض عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين
الاول ان بينه الاجزئية وفي بيانها الى الجزئيات في السواد ان جميع الجزئيات
متفقة في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وفي بيانها
وان الماهية وفي بيانها متقدم عليها ذهنا فلا يكون الماهية وابيانها بالنسبة
الى شيء منها اقدم اولا واسند وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود
كتقدم الجزئي الذي هو زيد بالوجود فلا يكون الماهية وفي بيانها مقولة على الجزئيات
بالتشكيك فالمقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا
الدليل بعينه عارة الامر الى ان جميع الجزئيات متفقة في ان تحققها ذهنا وخارجا
متصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا متقدم على الجزئيات ذهنا
فلا يكون الامر الى بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم اولا واسند
فان من استدلوا به في الجزئيات في هذه الاحوال لا تفاوت التشكيك
في الامر الى بل كان المنع منه كان الجواب عنه هناك هو الجواب

الثاني

ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد هو الاشد دون الاضعف
ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كان في الكل على
السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء
بعض الاجزاء المشتركة الموجودة في نور الشمس دون القمر ان كان في ذاتها
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النور في نفس الماهية فان
قيل يوضح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض الذي مقولا بالتشكيك
قابلا للشدة والضعف لان المقدار الزايد اما داخل في مفهوم العارض
فيها على السواء المشتركة الموجودة الى توجد في ناقص الكم دون الزايد ان كانت
ماخوذة في مفهوم الناقص لم يكن ما في الزايد معروضا لشيء الا كان مفهوم
الناقص فيها على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد
وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم
من عدم دخوله في مفهوم العارض ان لا يوجد في جميع المعروضات اذ لك
فيوصفه مشتملا على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه

كما جاز التفاوت في العوارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهيته كبعض المرومات
فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هويته كبعض الافراد مثلا يكون
النور تمام ماهية الافق او جزئها ويكون الى الوضوح الذي في نور الشمس امرا خارجا عن
حقيقة النور داخلا في هويته بنور الشمس على هذا القياس ووجه الفرق انا لما سلمنا
الدور اذا كان خارجا عن الماهية كان الماهية في الكمل على السواء
وانا لم نسلم ذلك اذا كان داخلا في جنس الماهية واذا اختلفت فلا يلزم
لكونه داخلا في ماهية الوضوح حتى يوجد في ضعفه الذي في نور الشمس في عوارضه
كان التفاوت بالماهية واما الجزء لكونه من جنس الارض وزاد فيه فيكون الكمل
الذي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار بزيادة النور وبياض وحرارة
ولا يمنع مثل هذا الكلام في الماهية وبهذا ينتهي الى اصل ان عدم دخول القدر المشترك
الذي به التفاوت في المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت
لزم عدم تفاوت شيء من المعلومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا لها او
من البعض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على المطلوب وهو تفاوت الماهية وهذا

ومن

ومن ههنا وجب بعضهم ان يتمسك بمطلق ما سلكنا به الدليل المذكور وجوز
بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وقد بينا بطلانها فتعين ان عدم دخول القدر المشترك
مدار جواز التفاوت فنقول الخط الاطول والاقصر تفاوتا في الماهية الخطية وانتهيا الاول
الى الثاني بالزيادة التي هي الخط وان لم يكن داخلا في ماهية الاقصر لان الزيادة التي في الاول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في
ماهية الاقصر فرق بين ان يكون داخلا في ماهية الطويل وبين ان لم يكن كذلك
الا ترى ان الخط الطويل مركب من الخط الذي هو القصير والخط الزائد
لانهم اجازوا ان الماهية يجوز ان يكون ماهية تفاوت الجنس حال كونه داخلا في ماهية وحال كونه
وقد يستدل بان الزيادة التي في الطويل على القصير اما ان تكون مثلا في كل جزء من اجزاء القصير
فيكون كل منهما كليا افراده متساوية في ان للكلي الآخر ضعفه فيكون كل
كل منهما ضعفا لنفسه وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بل هذا الدليل
زعم بعضهم يبطل الكم لان الخط الواحد ضعف نفسه مع ان الاصح والمختار عندنا
بانه يتحرك بالاتساق وكل متحرك بالاتساق جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه بالاتساق
لان الاجزاء المفروضة في الخط الطويل اكثر منها في القصير فللاول الى الثاني نسبة ما من الاكثر
الى الاقل وهذه النسبة لا توجد بين الشيء ونفسه

من الافق استتار وجه الارض عن الشمس وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيهما
لا يقبل وانصال الضوء او اذا وقع في البيت من الكوة ثم سد وما وقع واجد بصيرا البيت
مرئيا ولا شك انه لم يدرك من البيت جسم والا ما قبل السد ولا وجه له او بعد السد
وهو غير ممكن لان للضوء من ان لا مقعد ههنا غير ما سد ذا ولا احد ام الا جسم والا
يلزم ان يكون جملة جسم من جسم معدنه لاحد جهاته المقعد عرض ليس الا وهو الضوء
فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل مجهول مماثله الجسم القابل لكله وهو الضوء
قال وذلك هو القابل النير لانه كالشمس وسبيل فيما وقد يجري اسم الضوء به عرضي وهو القائم
بالمضيء بغيره كالقمر وسبيل فيه راجع قوله لكالشمس فضيائي ذات نفسها والقمر فيراد ذات
والغرض فيما قصد اولا وهو الحاصل من مقابلة المرئي لذاته كهو صوم القمر وهو حصول الارض القابل
للشمس وضوئها وهو الحاصل من مقابلة المرئي لغيره كرؤية الارض حالة الاستنارة وعقيب الغروب
والرؤية ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المرئي تسمى علة والحاصلة عدم العلة كما تسمى عدم الضوء
عدما ان كان مرئيا لانها الكيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا كان ما نعة
للبصر فيرد ذلك لفظ عدم الغرق فيما بين الحالين من الارتماس ان كون محيطا بالرائي
او بالمرئي

او بالمرئي او متوسطا منهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احالة الضوء بالمرئي
شرط للرؤية وهو ضعيف فان راد بالمانع ما من عن الرؤية هو الحالة المجوبة بالمرئي عن الضوء
المحيط بالرائي والا لم يرتماس وقوله لا فوق فيما ذكر من ان يكون محيطا بالرائي
او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات السمك مانعا عن الابصار كالاجسام ما نع شرط
وقد تستبدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انصاف صفحة امر كن البصر كان
حالة لا يعده الحالة التي يخلفها امرا محسوسا في الهواء وليس بذلك امر محسوس الا نرى
انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحنا ها في الحالة الثانية ولا شك انا الا نرى
في حال التغميض شيئا وجوبا قبل حالنا في الحالة الثانية ان لا نرى شيئا فحمل انا نرى
كيفية كالسواد وكذا الكلام في تحليل الحالة امرا محسوسا مما لك الخصوص يكون مانعا وجوده
قوله ثم وجعل الظلمة في النور فان المجهول لا يكون الا موجودة ذاهب الى ان
الحال كالمحل الوجود وجعل العدم الاصلي كالمرئي اي انا للمشاهد للمجهولية هو العدم العرف

ومنها المسمى عادة وهي الاصوات الحاصلة من السوط المعمول للضرب والفعل بشرط
القائمة تعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهو كيفية تحدث في الهواء بسبب قوي

المسموع خارج من الصماخ والدليل على ذلك انه لو وجد الاذن في الصماخ لما ادرك
عند سماع جهة واحدة من القرب والبعد لان الشخص يدرك انه لا وجود في
مكان جهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا شخصا نعرف انه وصل الينا
من جهة اليمين او اليسار او من مكان قريب او بعيد لا نقال يجوز ان يكون ادرك
الجهة لاجل ان الهواء الذي منها وتميز القرب والبعد لا حصر ان الصماخ انما
القرب اقوى من البعد وان لم يدرك الصوت موجودا في الجهة والقائل لا يقول
يصح الا اول لما ادركت الجهة التي على اخلاف الاذن السامعة وليس كذلك الان السامع
قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه
مع القطع بان الهواء الممتد لا يصل الى الصماخ الا بعد الانقطاع عن اليمنى ولو صح السائل
لزم ان يتبع القوة والضعف القرب والبعد فلم يتميز من القوي والبعد والقرب
الضعيف طن في الصوت من اليمين في القرب والبعد المختلفين في
القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد كذلك فان قيل
ما ذكرتم يدل على ان السامع للصوت لا يتوقف على وصول

حاشية

الى الصماخ الان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات انما يكون اذا ادرك الاصوات
في امكنتها البعيدة في مكانه القريب في مكانه لكن وصول الهواء المكيف بالصوت
الى آخره شرط الاحساس على امر مستقصى في سبب الصوت فلنا قال صاحب
المعتبر افاد علينا ان صماخ الصوت انما يحصل اولا القرع الهواء المجموف بالصوت
الصماخ ولذلك يحصل من الابعد زمان اطول لكن يجرد ادراكنا الصوت انما هو الهواء
القارع بالصماخ لا يحصل لنا ان الهواء المجموف والبعد ذلك انما
يحصل بمنع الاخر الوارد من جهة ورود سبب المنع في الهواء الذي
هو في الطريق الى منها ورد لان الصماخ قال والحاصل انما عرفنا علينا
هو القارع هو الصوت الذي في عند الصماخ وهذا قدر لا
بعد ادراك الجهة ثم انا بينا ذلك فمنع بنا ما ذكرتم من ان الذي
وصل الينا اذا فما قبله من جهة ومبدأ ورود فان كان
بقي منه شيء موجودا ادركنا الجهة منقطع وبقي وجه مدرك الوارد
ومورده ما بقي منه موجودا وجهة ومبدأ مورده وقد بقي من قوة الهواء

وضعفها لم يبق في الحاضر منها الا بعد لم يعلم من هذا البعد الا بعد ما بقي
منه وكذلك لا نعرف في البعيد من الوجه علما لو اصل البصر من العالي الجوين هم
وذوي الرئي الى اخر ما قرب الينا ونقف من كلام رجلين لا نراهما بعد احدهما
متناهيا وسمع الآخر يراعا قائما او اسمعنا كلاهما عرفنا هما قرب احدهما
وبعد الآخر وقال الامام هذا منتهى ما في هذا المقام وقد وقف بحث وهو انه
ان السامع من الذي وصلت اليه الصوت قبله اخر فقبله لكن يدرك
الآن هو الصوت نفسه دون الجهة فانما يدرك بالسمع اصلا واذا لم يكن
الجهة مدركة لم يكن الصوت حاصلا في ملك الجهة فكيف يمكن ان يكون مدركة الصوت
الذي في ملك الجهة لا من حيث انه في ملك الجهة بل من حيث انه صوت فقط
وهذا الحد المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في ملك
الجهة وان لم يكن الجهة مما يدرك بالسمع كما يعلم الوجوب ادراك الهيئة الصوتية
يعني ان الصوت غير قار لا اجزاء له وجود ولا يكن بقاء الجزء الاول منه في زمان

وجود

وجود الجزء الثاني من سبيل ليوجد اجزاء على سبيل التجدد والتعقب كالحركة
والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا فاما دفعة واما اجزاء كالكلمات حروف
الكلمة التي نتكلم بها بقية حال التكلم بها موجود وما دونها معدوم فالمجتمعة منها الوجود بسيطا
سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينهما وهما ممتنعان
قطعا او على ترتيب معين وهو حرج ولا حرج واعترض عليه بان
حدوث حروف زيد مثلا ابتدا على هذه الهيئة فلا سر في حرج لا حرج على
ان الحروف ليست اجزاء للصوت بمعنى من عوارضها المفارقة اذ
قد يوجد صوت والحروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحرف عدم بقاء
اجزاء الصوت وردد هذا العلامة بان حال ملك الاجزاء كحال الحروف بعضها في
الدبسل فيها بقوم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت
يصل الى صماخه الموا الى حال الصوت فيسمعه بخلاف من كان بعيدا
فسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان سموع البعيد مثل سموع القريب
لا عينه بشخصه فان كل هوى من ملك الاهوية يتولد فيه بموج آخر وصوت

هذا الحرف الذي هو الصوت ليس هو الذي سمعه الاول بل مثله

مثل الاول ويحصل منه اجراء وهو القصد فالواو الهواء المنبعج الحال للصوت
اذا صادم جسما مثل كحل او جدار بحيث منصرف هذا الهواء المنبعج
الى الخلف مخلوطا فيه بعض النموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى
ويعرض له كيفية تميز وتسمى باعتبارها حرفا فهو عرض للصوت كيفية بها يتميز
عن صوت آخر مماثله في الحدة والثقل يتميز في المسموع والحرف هي تلك
الكيفية العارضة عند التشبيح وذلك الصوت المعروض عند بعض
ويجمع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن تحتملهما والمسألة
بالحدة والثقل ضرورة ومنشأ التميز في المسموع ليس ان يكون بالة التميز مسموعا
بل ان تحصل التميز في نفس المسموع بان تختلف باختلافه ونجد بالآلة
كالحرف بخلاف مثل النغمة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع
وبالعكس الآلات في التفرقة بين الحدة والثقل وبين النغمة والبحة حيث
يعد الاولان تميزا في المسموع دون الاخريين نظرا وتأملا اما مصوتة
او صامتة الحروف امامصوتة وهي التي تسمى حروف المد
واللين

واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اسناع
ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح
للالف والكسر للياء واما صامتة الحروف المذكورة
والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون المصوتة فانها لا تكون
الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها عرفا فالالف
لا تكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون
الحركة التي قبله عليه صحة واطلاق اسم الالف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون صامتا
بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل
او مختلف بالذات او بالتعقيب ان الحروف اما متماثلة
لا اختلف منها بذواتها ولا بعوارضها المتميزة بالحركة والسكون
كالبيان الساكنة او المتحركين موع واحد من الحركة او مخالفة
اما بالذات والجهة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان

سواء كانا ساكنين او متحركين حركة متماثلين او مختلفين بالعرض كالماشيين
او كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة
والآخر بحركة غيرها فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض

ومنها الكلام [illegible] فان الحروف اذا ما الفت بالتقارير

مخصوصا تسمى المنا [illegible] مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف

من هذه الحروف ولا [illegible] بفعل كلاما عبر قال الشاعر

الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ومعنوي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام
لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا والكلام النفسي معبر للعلم
والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة
والمعتزلة ينفون ذلك ويوافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم
حرفان كالتاء والنون اشتملا احدهما على العبارة الصادرة عنه
والثاني على ثبوت الهيئة او انتفائها من طرفي الحرف الثاني

ثبوت ملك الالهية او انتفائها في الواقع ولا خبران لهما كلاما
حقيقيا اتفاقا فمعنى الاول واذا صار عبد امرا او نهيا فهناك
شيئان احدهما اللفظ الصادر عنه لغة او اشارة او كتابة
والثاني هيئة متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وتسمى الارادة
والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فيعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام
الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة
كلاما نفسيا امر او رآء العلم والارادة في الامر والارادة والكراهة
في النهي والمانعون الاشاعرة والاعتزاله يثبتون كلاما نفسيا
لعلمهم ان المنعوت الاصلي من الكلام هو الدلالة بالحروف
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما ما طلق اسم الدال على المدلول
وحرفوا فيها على انه الة يتوصل بها الى كلامه هو المسمى
بملك الالهية فالاشاعرة مدعون ان لفظ الحرف
الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر

عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يعلم الرجل بالامر ده كالمجبر لعبده هل
يطيعه ام لا وكالمعذر من ضرب عبده بعصيانه آمره
فيعذره وهو يريد بان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند بلوسوا غرض
على بان الموجود في هاهنا من الصور من صيغة الامر لا صيغة الامر فيها
اصلا كالارادة وقطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي لانه
واغراضا فعال المعنى النفسي الذي هو غير الكراهة لانه قد يريد
الرجل عما لا يكره بل يريده وصور في الاحمر والاعمى وقد يعرض
ليس هناك صيغة لها بل صيغة وقط المعنى النفسي مطلقا وهنا المعنى
البسيط الحاصل من تعاقل العقلة منها يعني من الكيفيات
المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة
لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة
بينهما ومن قابل هو الكيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب

اف

اف العاقل في اف العاقل حصل اف الف بتقديم الطعم مجسما
فالحرارة ان كانت في اللطيف حدثت الحرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والمرارة ان كانت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف
حدثت العفص والكيفية المتوسطة بين الحرارة والمرارة ان كانت
في اللطيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التي
وهي على نوعين احدهما ان لا يكون الطعم حلوا والعقد بعد المعنى يسمى
مسمى الحلو ان لا يكون الطعم في الحلو لكن يشبه الالتيام بين امرأ
لا يحل شيء بخلاف اللسان فالحسن يطعم ثم اذا اتصل في تحلل
اجزائه او بطبعها حس بطعم كالحلو والحلاوة هي
المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان الحصر الفاعل
في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما والقوم المراتب
المتوسطة بين عاملي الحرارة والبرودة وكذا بين عاملي اللطافة والكثافة
غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة

او فاعل الطعم البسيط على حدة فلا يحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد
محصور فطلاع على البسيطة وهو الفاء الحار والفرع والحبط البنة
يحس من كل منها الطعم لا مركب فيه وليس من البسيطة المذكورة
والفرق الاختلاف بالشدة والضعف ان يقبل الاشد
والاضعف الوعي انواع الطعوم غير منحصرة وان لم تقبل كان القبض والعفوصة
نوعا واحدا او الاختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان
العافص كالسماق في قبض ظاهر اللسان وحدة والقبض يعرض ظاهر وقاعدة
ماء الفاء الاقوى بارد والعسل حلو حار والزبيب اسخن حار
والفرق حدوث الطعوم البسيطة على لمك الوجه المخصوص لم
يقم عليه برهان ولا امارة تفيد علما او ظنا ولهذا قبل مباحث
الطعوم وعادة العالم عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث
مناسبا ما او قعه لبعض النفوس ظنا بذلك الوجه
فقال الحرارة تفعل كيفية غير حافة الاجسام التي مدركها اذ من
شانها

شانها التفريق لما عرف من ان الحرارة تحدث تفريقا
ولا شك ان التفريق حاله عن ملابسة للاجسام فلذلك كانت
الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملابسة فتفعل في العامل الكيف
كيفية ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها تعض الطعوم و
تبعد عن الملابسة لشدة المقاومة وكون
التفريق عظيما فان الفاعل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن التفوذ فيحصل اصرار
الحرارة ويصرف تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد
تاثيرا فكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة
في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في العامل اللطيف
كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون
ما ذكر اولا وهي الحرارة او تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون
غالبة فان العامل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة

ولم يتجاوز التعود فيضعف في اجرائه فيضعف التأثير لعدم احماء اجزاء المحرق فيكون
التفرق صغيرا فلذا جاز ان يجاور الكيفية الحادثة فيه غير ملايم وان يكون دون
المرارة في عدم الملاءمة والفعل الحار في القابل المعتدل اللوحة وهي
بين المرارة والحرارة في عدم الملايم لان معادنه المعتدل للحرارة اقل
من معادنه الكثيف واكثر من معادنه اللطيف فيكون التفرق فيه
متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرارة
ولان اللوحة كيفية متوسطة بين كيفتي المرارة والحرافة فلسهل اللوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم الملح مارة فربما
من المرارة بحيث توهم انه مر دون مارة فربما من الحرافة بحيث
يخيل انه حريف ودجفه انه اذا احد لطيف المرار المر وخلط بالملح
وطبخ حصل اللوحة وهذا ما قيل من سبب حدوث اللوحة
محالة رجوعه مائية فقليله العظم او عدمه باجزاء ارضية بحرقة مائية

المراد

المراد مرة العظم محالة باعتدال فان اجزاء الارضية اذا كثرت اثرت
ومن هذا السبب متولد الاملاح البحرية المتبلملي وقد يقع الملح من المرار والنفلي
والنوره وغيرها لكن بان يصح في الاول ويضعف وبعد في الثاني والاخير
منعقدا الى ملحا او نيركيا حتى منعقد ملحا منفقه والبرودة تفعل كالحرارة
كعقه غير ملائمة اذ من شانها الكثيف الذي لا يلايم الا جسم
انه لكن عدم ملائمة اقل من عدم ملائمة التفرق ولذا لكان
الكيفيات الحادثة بواسطة التفرق اشد في المنافرة من
الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم
الملائمة على حسب مراتب التكثيف والتخلخل في القوة والضعف فمثل
البرودة في القابل الكثيف عوصه لانه منعا عف التكثيف
اعني ان التكثيف بمنع البرودة عن التعود بعادتها فيحصل من اجتماع
البرودة والتكثيف تاثير اعظم مما كمله كما بينا منعا عفا فيحدث
من العوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وقبول البارد

سنة العامل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فلبعد في اعماقه
وكثفه كسبا بليغا منعا عما اقل بكثير تما في العامل الكثيف فيحدث فيه
كيفية يكون عدم لا اقل من عدم ملائمة العصبة بكثير وهي الحموضة
ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر
البعض شدة مبرودة ونكاثفه كل ازداد ماسة ولطافة واعتدل
فلبابا سخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البرودة في
العامل المعتدل فسادا وهو في عدم الملائمة دون العضة
وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها
في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر
فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه
في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهرا لكونه في ذلك دون
العضة فلان العض بعض ما بين الاسنان ظاهر منه فلقبض
الطبع عن نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط

فلا

فلا يكون السفرجل في تلك العابد والمعتدل الذي
هو بين الحازة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق
تفريقا شديدا ولا يكثف الا تكثيفا مقبولا بل يفعل
فعلا بين فيحدث منه ملايم وهو في العامل الكثيف الطلاوة
وذلك لشدة المعاونة بين العامل الكثيف والفاعل
المعتدل فيجمع اجزاء العامل ويؤثر تاثيرا ملائما جدا
وهو من التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك
كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة لانها هي الشديدة
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والدالة عليها عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لشدة المعاونة بين العامل اللطيف
والفاعل المعتدل فيعد اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا
ملائما فيحدث منه كيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي
العامل المعتدل النقاوة وذلك لان القوة المعتدلة يجب
ان يكون تاثيرها في العامل المعتدل اقل من تاثيرها في اللطيف

فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة للامر هي اضعف من الحلاوة
واقوى من الملوسة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المزاج لضعفها والجسم
الحامل لها لا معدة فيه لتوسط من اللطافة والكثافة فلا يحس
بهذه الكيفية لعدم مباشرة العامل المعدل في القوة اللامسة لمادة ولا بكيفية
فلا يحصل من ذلك الطعم احساس يخالف الملوسة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف معدل الاداق فيؤثر فيه مادة وان لم
يؤثر في كيفيته بمحس بالملوسة دون الباهية وقد ذكروا ان السخن
الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم اللوحة لان الحريف اقوى على التحليل
من المر ثم الحامض لكونه مركبا من برطبة بالقوة الاعرف من سبب حدوث
اللوحة ويدل القاء على تاخر اللوحة عن المرارة في السخونة ان البرق
والملح المر اسخن من الملح المأكول واسرد الطعوم العفوصة ثم القبض
ثم الجوضة فان الزاكية التي لكلوا كرون اولا عفوصة شديدة البرد فاذا اعتدلت
قليلا فلبثا قليلا باسخان الشمس مالت الى العفوصة ثم الجوضة ثم تعفصت الى

المرة

الحدة ودوالي مص وان كان اقل برودا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا
منه لشدة لسيب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل
على انه اسخن بالمرة بجواز ان يكون ذلك لسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا تتناهى اذ ما من
تركيب بين اجسام وذات طعوم بسيطة مختلفة المزاج الا
ويحصل عنه طعم مركب احسن من المجموع لطعم واحد مركب من تلك
البسيطة واما سبب تركب الاسباب المفضية للطعوم المتعددة فانه اذا
اجتمع اسباب كثيرة على حس واحد افضى كل منها فيه طعما من تلك
البسيطة يحصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب
والمركب المذكورة كثرة غير محصورة فتعدد الطعوم المركبة التي يحصل تلك الكثرة
ومن الطعوم المركبة ما لا ينعم على حدة بخلاف عنه المركبة من مرارة وقبض
كالحامض وبخلاف العفوصة المركبة من حلوة ومرارة كما في الشحمة السبخة ومن
الطعوم المركبة ما ليس له اسم محصور به كالطعم المركب من الحدة والحرافة

ة والعمل المطبوع وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في البادرنجبويه
والتفاوت والاشبه الاول من جهة المواظبة والمعنى بها ان تفعال اكثر
طلبا في رائحة مسه وتخلف وانك تجيب الاشخاص فان اللام الشخص قد
يكون غير ملازم بغير وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما فارقه من حكم كالبقال
والبخر خلوا ورائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاستحالة كالمحمة
لتفعال رائحة الورد والنفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي المتقابلين
النوع الثاني من الكيفيات الاستعدادية اي الذي من جنس
الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي السهو
لقول انزلقت بسهولة او بغير عنة وهو من طبعي كالمرارة واللين ويسمى
الافوة واستعداد شديد نحو الانفعال اي نهوض للمقاومة وربط لانفعال
كالممانعة والصلابة والمتسهور ان لها نوعان ان هو الاستعداد الشديد
نحو الفعل كالمصاقلة وليس بشرط لان الممارسة تنقل بامور نادرة الا قل العلم
بتلك الصناعة والثاني القوة الفوية على تلك الافعال فيهما الكيفيات
المختصة

النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عوصها وانفعالها وهو في الجبلة من
باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لا اعتبر
شيء كل واحد من استعدادي الفاعل للانفعال والانفعال الشديد خرج
عنها اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثانيا فلنا
مع كون الشيء قابلا لآخر انه يجب تمكن وربما ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر
اعتباري بالصعف ذلك الشيء انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها
حال ذلك القبول بالنسبة اليه فذلك الفاعل قريبا وبعيدا فلذلك اذا ذكر
هي السهولة الاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي
ومراتبه القريبة تقرب القبول وبعيدة من باب الاستعدادات فيكون
الشديد للسهل من جهان معتبرة في الاستعدادات وكان
بعض الاستعدادات مندرجا للانفعال وبعضها مرجحا للانفعال وهما متقابلان
منباعدان في الغاية كان الاستعدادات متوسطة بينهما وتوسطها
معتبرا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبعضها ما توهم من ان

المتوسط منها ليس خفيفة ولا مجازا فيكون اطلاقه حقا من حيث اللغة
والنفساني قال او ملك النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس لطيفة انيه يمكن ان يكون من بين
الاجسام للجسم ان دون النبات والجماد فلا يمنع ان يكون بعضها
لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة
سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والدائر
فلا يكون الا عارضا بان يكون حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يكون شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وجود
اما الصور فالمعدي جازم مطابق ثابت العلم المطلق بارادة وبراديه الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة سميت تصديقا
والا فتصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه سمي ضنا والا جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع فان كان ثابتا اي ممن الزوال بالتشكيك
سمي تقليدا والا تقليدا فان قبل كما قبل الثبات بامتناع الزوال وجب

ان لا يجعل العلم اليقيني الذي لا يقبل التغير والزوال فانه قد يقبل الذهول
عن مباديها فيمكن فيها التشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان قبل الثبات
بامتناع الزوال لكن لم يخرج التقليد اذا كان قبل مطابقا لانه قد يكون غير زائل
اجيب بان التغير اذا حصل عن مباديها كان كالتغير
في التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية
فانها اذا ابقن بها عن مباديها بالاشتغال فيها لم يتطرق اليها شك وان
غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويقين نار وبرادية اليقين فقط
ويطلق اخر ويراد به مايتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هنا والعلم
هذا الحد بانه صفة يوجب لمحلها تميزا لا يحتمل مثلثا والمميز فولهم صفة
وهي ما تقوم بغيره ومتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا اي يوجب
الذي هو النفس تميزا يخرج الصفات التي لا توجب لمحلها التميز عن غيره
فقط وهي المسوى الادراك فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن الجماد
لا تميزا الشيء كالعلم فانه يوجب تميزا لمحله وتميزه مباديها لا تحتمل مثلثا

المتصور بعرض ذلك التصور بخروج الصفات الادراكية لان توجب تلك التصورات
بجعل متعلق التصور بعضه كالاعم والجهل المركب والتقليد فانا اذا فلنا زيد قائم
فقد حصل ان تصور متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها وذلك التصور
يقبض متعلق بتلك النسبة منها وهو سلب تلك النسبة في صورة
الظن بنسبة القيام الى زيد بجعل السلب بمعنى الامر الواحد بازاء السلب بالبال
لجواز ذهول الحاكم في صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجز ذلك الحال لكن يكفي
ان يلوح امر يوجب ان سلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديق
الا التصديق بالحكم المطابق الثابت اعني القبض وبناء التصورات بأسرها
بنا على ما زعم بعضهم انه تصور لا يجعل متعلقه بقبض ذلك التصور ولا يجدي اي لا يجدي
العلم لانه بديهي التصور والبديهي انما يكون للكسبي وما ذكر في معرض التعريف
يعرف له يجب اللفظ والاشياء البديهية فلا يعرف بجب اللفظ كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب وقيل لا يكون تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم
العلم بغير لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر والعرض عليه

بان

بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم حضوري متعلق بذلك الغير لا متعلق به
حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الحضوري
فلا دور ويتقسم ما بالضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور
والتصديق لا الضروري والمكتسب والى الاول الكسبي هو الذي يتوقف
حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما لا يتوقف حصوله على النظر

ولا يخفى من الاطلاع في المحل المجرد العلم وحلول المثال مغايرا
يعني لا بد في العلم بالشيء الاطلاع شيء ومثال من المعلوم في النفس فانا
نحكم على المعدوم والممتنع باحكام وجوده صادقة
في نفس الامر وكل ما يحكم عليه بحكم كذلك فله وجود ما من ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وهو في
النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى
يحصل في النفس فبقي الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء
انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في

النفس ما هيته المعدوم لا حقيقة ولا مثالا فيدل هذا الدليل على نقيض مطلبه انا نرى
على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين علم بموجود وعلم بمعدوم فاذا كان احدهما
بالانطباع كان الآخر كذلك قال فيدل علم الله تعالى بالمعدومات
والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان
العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما المسمى حصوليا وهو بحصول
صور الاشياء في القوى المدركة والآخر المسمى حضوريا وهو بحصول الاشياء
انفسها عند العالم كحضور النار والامور الغائبة بها الى نفس فيدرك
والانطباع بل بملاك حضور المعلوم بحقيقته لا مسألة عند العالم وهو اقوى
من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في العلم
من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد
ان يكون مثاله حاصلا عنده ولا يرد وهم قائم البرهان عن القول

بحصول

بحصول صور الاشياء في ذاته وهم حكم بفهمهم ان علم الله بالاشياء انما هو بحضورها
بانفسها عنده والكن في العلم بالمعدومات واحوالها حضور صاحب المسامحات
القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقيقة لها بنفسها حتى يتصور حضورها
وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في محل آخر وقوله
وحلول المثال مغايرا جواب بخيل مقدر وجهه ان يقال لو كان العلم
بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا رطبا يابسا
مربعا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها
لها والتالي بقسميه قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم
وحلوله في النفس والمثال مغاير للذي المثال لكان لنا في كثير من الصفات
واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات
المتضادة حالة فيها لا اشباحها ومثالا نها وقد تبرء البحث بمستفيض في
صدر الكتاب ولا يخل الا كحاد وهم طائفة الى ان العالم يتحد
بالمعلوم عند العلم وطائفة لان النفس الناطقة اذا علم شيئا اتحد

بالفعل الفعال فقوله ولا يكن الا بخواص راجع الى بطلان هذين الذهبين

اى ايجاد الشئ بالشئ غير ممكن لانهما ان الاثنين لا يتحدان في مخالف

باختلاف المعقول انقض القابلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات

متعددة واختلفوا في المحال فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري كثير

من المعتزلة الى ان الواحد منه يصح ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق

بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا نهاية اذ ليس مرتبة من العدد اولى

من مرتبة اخرى فيجوز ان يكون واحد منا عالما بمعلومات لا نهاية لها

وانه مما يرد عليه بطل عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة

لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا

في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من

المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي

وامام الحرمين يصح ان كان المعلومان بحيث يجوز الانفكاك

العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة

ان

ان العلم بهذا النفس العلم بذاك والنفد جواز انفكاك كهما واجب

بانه يكفي في جواز الانفكاك فان قبل الامكان للممكن دائم فيجوز

الانفكاك دائما وقد علم عدمه فلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك

محال بان يتعلق بهما على ما ذهب ابو الحسين البصري الى ان

العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا

مانع ههنا كخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظر

ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى حدثه

وانه مما يقر ورة الوحدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون

المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد ولا امتناع في ان يحصل بنظر

واحد امور متعددة كما النتيجة ونفي المعارض وكان الاسي اصل على الاصل

وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تغاير العلم بانه

اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة

فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف

هو التخلف بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق
بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا التفصيل فاندفع ما ذكره المعلم
في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق الصحيح جاز تعدد المعلوم
مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة
فيه وردّ بانه ان اراد بالجواز الذهني اعني شرود الذهن فلا نزاع
فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فهو ممنوع اذ
يجوز ان يستلزم محالا ولو فعلية كالكل والاستقبال الخ
الى البطلان مذهب جماعة من المتزلة حيث قالوا ان العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان
العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكاتهم وهموا الادراك
تفاديا عن لزوم التغير في علة فقرروا ان علة العالم الازلي يوجد
والاشياء فيما لا يزال عين علة بقائها زمان وجودها واما اهل
السنة فقد قالوا ان علة العالم صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بتعدد

المعلومات

المعلومات وتتغير اضافة تلك الصفة ونسبتها الى المعلوم فتتغير بتغير المعلوم في الازل
عدمه الى وجوده الى بقائه وجوده الى الحال والعلم لا يعقل الا مضافا فمعنى لا تتحقق العلم الا ان يكون
هناك امر ما فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء
بنفسه اذ لا تصور هناك اضافة وذهب آخرون الى ان تحقق يستلزم تلك الاضافة
فرفع الاشكال من اصله اذ الاضافة يوجد عند الشعور بالاشكال فقط ومن قال
منهم ان صور الاشياء موجودة عند العالم اشكل عليهم العلم بالشيء نفسه لاجتماع الصورتين متماثلتين وما
بدا لك الاشكال الوارد على الكل والى هذا اشار بقوله وحضور الاشكال امر الاشكال

١١ اجتماع صورتين متماثلتين ؛

العرض عليه لانك انما اذا علمت شيئا كحصل لنا في ذلك الحالة كيفية تقتضي
هي العلم الكلي الذي يصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا
وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض يصدق هذا الجوهر عليها
وهو انما يتم اذا وجدت في الخارج كان لها في موضوع والصورة
المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن
ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الى الخارج بل هي بحسب ذاتها اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما بحسب وجوده
الخارجي فذلك الشيء من حيث اتصافه بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان
مثلا حيث كونه معلوما موجودا في الذهن فاذا وجد في الخارج كون موجودا لا في
موضوع فيصدق عليه هذا الجوهر دون حد العرض اما صورته المعقولة بمعنى
العلم فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجودة
في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها كما يصدق حد العرض
عليها بمعنى انها قائمة بالذهن قيام ما بالكيف النفساني
وقولنا بل الوجود في الذهن هو القيام به وقد سبق الكلام فيه

في بحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي او انفعالي وغير جار العلم اما ان يكون سببا
لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فقدرت به سببا او يكون مسببا عن وجود
المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتحققته وسببت انفعالا او يكون لا هذا ولا ذاك
اذا التصورات الامور المستقلة الحاصلة فيما لك وصدور التأثير به سببا وكذلك ان
الحاصل في الذهن مقصودا بالفكر وهو المكتسب واما بالخارج فحصوله لا بالفكر وهو الضروري وذلك
سببه بديهيات وشاهدات ومجربات ومتواترات و
وجه الضبط ان القضية اما ان يكون تصور اطرافها بديهي الارتباط او لا كما في
الاولى فالنسبة اما ان كانت كما في حكم العقل اولا فالاول البديهيات واما الثاني
فتوقف على واسطة تحس الحس اولا فان توقف الثاني فالاول ان كانت تلك
الواسطة قضية لازمة بين لا تترتب بحس العقل بمجرد تصور الاطراف فهي الفطريات
وان كانت تحس لازمة فاما ان يستقل فيها الحس او لا فالاول المشاهدات
والثاني ان كان الحكم فيها بشاهد ان يحس بالاحساس في المتواترات او لا في
المجربات اما البديهيات والمشاهدات والمجربات فهي قضايا يحكم العقل بمجرد تصور
اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في
مكانين وقد يتوقف على عدم تصور الطرفين كما في قولنا الحكم حاصل لا المؤثر او ينتفي
المربوط كما في السواد والبياض او لدس الفطرة بالعقد الذي قدمناه كما في مثل الثلاثة

او لان الحكم بالعقل لا يجلب محل ما هو موجب الا شاعرة وانما المشاهدات فنحن نقضي بالحكم
بسبب العقل بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة وليس حسيات كالحكم بان
الشمس منيرة والنار حارة ونحن نجد بعقولنا لا بالآلات البدنية كشعورنا
انا نأكل ونشرب ونجامع ونحدث ونحاكم وانما العطريات فنحن نقضي بالحكم بها العقل
بواسطة لا غرو عنه عند تصوره الطرفين ولهذا السبب نقضي بانا سنا ما
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين وانما المجربات نحن نقضي بالحكم
بسبب العقل بانتظام تكرر الشاهد به مع الحس الخلو المنع للعقل البداهة
ان الموضوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب والا لم يعرف عنه وكل حكم وجود
عام وجود المسبب فيطابق الحكم بان السقوط مسبب للضرر فان قيل بل هذا
الحس لم يحصل بالتكرر كالمجربات نظنه بالتكرر به قلنا وان حصل الحس
كان حدسيا وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حس والتكرر كان
من جملة قضايا قياساتها معها فنحن نحصل بوجه آخر غير ذلك الوجه وهو انا التكرر
ان لم نجزم حصل بالحس من غير نظر والحدس وادى الى البعض وادى الكل
سلمنا قضايا بالحكم بسبب العقل كحدس فمن اين لنا ان الحدس يحصل

البقية

نوادر

البقية كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف اشكالات بحسب
اختلاف اوضاع من الشمس وذلك انه ينتفي دايما جانبه الذي يلي الشمس
فحدث الظن انه لم يكن نور من الشمس لكان كذلك والا لتواترت فنحن
نقضي بالحكم بها العقل بواسطة المجربة كثرة شهادة المجربين بامر محكم مستند الى
كثرة يمتنع تواطيهم على الكذب واعترض لاحتمال التواتر كون المجربة مملوءة وقوعه
لان الممتنع لا يحصل التعويد والكثرة لا اخبار عنه وقوعه يجوز ان يكون عموما لان
المعوت يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد الا اخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة
واحدة اذا انضاف اليه قرايين افادته اليقين فم دليلكم على صدق قايله واضل
في المتواترات على ما علم له من حاله كقول متواتر ابلا اشتباه قلنا خبر الصادق
لا يعلم لذاته بالنظر فنحن خالق علم اليقين والعلم يحدس فنحن من قبل الحدس
وكذا الخبر المخوف بالتوالي فانه انما يفيد الخبر لا بالاستدلال او حدس
او دربة من القرايين وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدس
واقول ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومن ثم نسب الحدس الى
المجربات وانضاف على ما ذكرنا من استحالة الحدس وعدمه ونحن نجزم
بان السبب في المجربات معلوم البتة مجهول المباشرة فلذا لم يكن القياس
المقارن لها قياسيا واحدا امره انه لم يكن لعل لم يكن دايما والاكثر عادا

نوادر

وجود المعلول في اي رتبة لانها لوجوده الذي هو عين وجود المعلول في الرتبة التي هذا
هو المدار لا بما هي هي من حيث انه مستند الى المعلول لان العلة اذا علم تعلق
العلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث انه لازم للعلة اذ
معلوليتها ضرورية لذاتها الذاتية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي
لا يتصور ولا يتحقق بينهما الا من وجه علم احدهما بالمعلول والا بما هما هما ولوازمهما
وعوارضهما وعلة وجوداتها وعروضاتها وحالاتها المتقررة في حاق الواقع الى غير ذلك هذا
اعلم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك على الوجه الثاني والدليل على
انه لان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد تقدم العلم
بالمعلول من جميع الوجوه الذي هو وجوده يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وجوداتها
من مقولة ذات المعلول فان قبل معروضات العلة ليست متقررة للمعلول قلنا كذلك
عوارض المعلول ليست متقررة لعلته مع انه لا يلزم هذا ان لا يتعلق العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستقيما على عكس ما مر من عوارض متعلقاته فانها ليست مع انها
بسائر الموجودات الكونها معلولة هذا ذاتها وذاتيات علم غيره من المجردات بحكم الآلة
كذلك الى غير ذلك من الموارد التي يستدل فيها العلم بالعلة من العلم بالمعلول
فان ايضا كون المبدأ الاول مع علمه هذا ذاته من جميع تلك الوجوه تقتضيه ذاته لذلك
من غيره فلا يلزم محذور ايضا فالصواب ان يقال العلم من وجه العلة الثاني يكون بخصوص

حقيقة المعلول مخصوص والمعلول الذي هو يستدعي الامكان الذاتي لعلته مستندة الا بخصوصه
الذات التي لا يتصور ارتفاعها ابدا الا الذي مخصوصه والمعلولية مستندة الى امكان ذات
مخصوصة ولانه لما كان الامكان لا يستند عن علة مخصوصة حتى فالجعل العلة يستلزم علما
تاما والاستناد الى آخر يجب المعلول الوجب على ما مر وفيه النظر الذي كونه ان ما
فان افرضها العلة لمعلولها التي هو بحيث التحقق الذي رضوا ذلك لا يفيد استلزام
العلم العلة تلك المعلول انما يفيد اذا لك لو الافرضها بحيث التحقق الذي نعم
اذا علم انه استناد علة تامة لب في علم من ذلك ان امر يجب علم ان ب
ايضا يجب لما علم ان خصوصية ذات حقيقة لخصوصية ذات ب حري العكس
فانه اذا علم ان ب يجب لا يعلم ان امر يجب الامكان لذي يوجب بعلة
امر غير ذاتي العلم وجوب العلة المعينة يستلزم العلم بوجوب المعلول المعين
حري العكس وكما العلم بماهية المعلول فلا سبيل استنباء امر العلم بماهية العلة
الا الذي يكون للمعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث مر مراتب العلم
ثلث الا ولا كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عن حيثية العلم وهذا نقص
قد يكون في رتبة من فعل كما في الفعل بالقصد وقد يكون بعد كما في الفعل الميسر
وقد يكون بتوسط كما في الفعل بالكد واني جعل الاستعداد والقرب اذ البعد
او المتوسط الى مر العلة العلم مر مراتب العلم يجوز او الظهر الا الاستعداد الذي

من حيث هي عقلة ولم يعلم بالقوة نظر الا انها صيرته بحيث متى شاء ذلك الكل ان يعلم المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالي فلهذه الوجوه الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب
ان يصير كل واحد منها عن غيره فيكون كل واحد منها معلوما وان لم يكن معلومة لم يكن العلم
بها حاصلا اصلا نعم انا نقول حاصل ما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل
ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن فحينئذ تعالى الكل بالتعقل الكلي
نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يغفل الا الباحث فاذا سئل عنها قدر على ذكرها شيئا
وهذا النظر الكلي حاصل في المعلومات التي تذكرها المسئول وحصل لها العلم بها بنوع من الصور معلومة مميزة بالبديهة عن الاخر
الامر العلم بتلك التفاصيل بعد ان لاحظها اجمالا وتظر اليها بالنظر المبين من الاحساس ان تزول ذاكرة وتفهم لكن النظر
اليها ما كان بحالة الغائبة اجمالية وبعد البين حاليا اخر بفصل الاول وان تلك الصور بالذكر حاصل
في الذهن بعد ما كانت الا وباستشهاد العلم الاجمالي والثاني بالعلم التفصيلي والثاني من حصول صورة واحدة مطابقة
للامور المختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت بسيطة لكن الامور المختلفة ليست
تلك الصورة فتكون مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتذكرة صورة على حدة ولا
سبيل للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتذكرة صور متعددة بحيث يكشف كل معلوم منها الصورة
عن الصورة الاخرى فاذا ذكر بعض الصور المتعددة للامور المتذكرة كان ذلك الصور حاضرة المركب من حيث هو
وتارة مرتبة الزمان كان الصور اخرة واحدة بعد واحدة فان اراد اعادة ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك
الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة وفقد اخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاعادة بعد العجز لا يكون حالة موكولة الى القوة

الى الخصم

هو الذي يعاد كفوا ما ورد شرعا الا فيما لم يتوقف عليه صحة الاعتقاد بحيث لو اعتقد خلافه كفر كالارشاد
والتعريف ونحوه فانه يجب التنبيه عليه والاعتراف بما مر في وجهان الاول بانه كما ذكر المتكلمون
في الموجود كثرة لا تحصى ولو كان العقل مستقلا بالنظر كما قيل لكان الامر كذلك لكن كانت العقلا
الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجبة ان ولكنا نشاهد في كون
بعض تلك الانظار الصادرة عنهم كاسدة والمعتقد للعلم اما بالنظر الصحيح فهو دليل
الاصل المذكور على صورة المرين الصحيح النظر وسلامة وهو مسلم الثاني انا نرى الناس
قد خاضوا في العلوم الضبطة المكتسبة فيها بالنظر كالنحو والصرف والعروض لا يكادون
فيها على العلوم فكيف لا كتاجون البتة العلوم والوقوف الى نهاية العلوم على الوجه الصحيح
مع ان المطلوب فيها اليقين واجب ان الاجتناب الا المعلم معتبر غير موصل للمعرفة وهو
سلم وما ذكرتم فيها يدل عليه وانما يعرف الاضطراب وهو قياس ولا يفيده والسلم نعم
لا بد في تحصيل الصور من الاعتبار لكن لا يدان يزيد العلوم كما تصنع هيئة مخصوصة حتى لو سبح سنها لم توجد
لو كان العلم بالمقدمات كما ذكرتم مرادا وغير مرة كما فيها العلم بالمسند اليها والمسبب
كان كل علم من زيادات لضرورة وحينئذ ان يكون محالا بجميع النظريات المسندة لانك
النظريات لو كسطة او بغير واسطة ويلزم لكل كان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بتسبيح منها وذلك لفقدان الترتيب فيها بهيئة مخصوصة حتى يسبح منها
اذا ريد ما ينتج علوما اما جاهلا شرط عدم الغاية وهو ضروري ما شرط النظر
صحيح كان او فاسد اجد سنة ابطة العلم بالكيفية والعقل والعقل وذلك ايضا بين احدا
عدم غاية النظر اعتبر عدم العلم بالمقدمات غاية النظر اذ لا طلب مع العلم وقول ان النظر
غير شروط بطلب معين فيمكن ان يقع مفيدا معلوما عنده ليس فصل مطلقا غاية الامر ان
المطلوب حاصلا لا كسبا بل بالفيض كفصل على ما مر ورد غير ان حصول العلم
من دليل ربما يقترن دليل آخر على ذلك المطلوب لا يكون ذلك فصلا على ما ان العلم

الحاصل

الفصل الثالث في اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول

الفصل الاول في وجوده تعالى الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزم لذاته الدور والتسلسل

استدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من
موجود بالضرورة وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب فهو المطلوب الفصل الثالث في صفاته
وجوده الى لم يجد عند بعض الاصحاب وذهب المعتزلة وطائفة الى ان اثره الواجب في الى لم يقدر والذاهب رحمه الله
منه فعل الى لم يتركه وذهب آخرون فاطلقوا ان اثره فيه بالايجاب واصح ما قيل في هذا المقام ان وجود الى لم يجد عند
يتصور كون اثره فيه بالايجاب والدليل ثابت كما سيأتي ويقبل ان الى لم حادث فما تتبع التغير بيان الملازمة
ان اثره فيه وجود الى لم ان كان بالايجاب يلزم اقدم منه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لما
يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الى دون يتوقف اتصافه بشرط حادث آخر ويلزم التسلسل
منتهي فيه او مجتمعة وكلاهما كما زعم الفلاسفة وسائر المتكلمين على ما مر باطل بالبديهة والواسطة غير معقولة انظر
الى جواب الاعتراض بوروده على الدليل المذكور وتوجيهه ان قبل ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في الى
هو الذات او صفة من صفاته ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود وهو المدعى فلم لا يجوز ان يكون حادثا افتقر في سبب الايجاب
موجود آخر قديما او حادثا وذلك الغير هو الذي اوجد الى لم بالقدرة ونختار الجواب ان في هذا القدر يكون
واسطة بين الواجب تعالى والى لم والواسطة غير معقولة لان المراد من الى لم جميع ما سوى الله فاقول لم يثبت فيما سبق
ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عند المعاد وجود المجردات
اطلق القول بحدوث الى لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها البتة كما قال في صدر الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ابدا ولا وجوده ابدا فلنفرض ان قبل لم لا يكون ان يوجد
الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسمانيا قديما او لا يكون هو الذي اوجد الى لم الحادث بالقدرة
والاختيار ولم يثبت بالدليل قدرة الباري تعالى او ان يشير الى الوجه عن اولا الى تعيين مغير الدليل الاول
ان القدرة على الترك ممكن الفعل والترك محال لانها ان افادت ان يشير الى الوجه عن اولا الى تعيين مغير الدليل الاول
ان القدرة على الترك ممكن الفعل والترك محال لانها ان افادت امكان صدور الاثر عن المؤثر وصدور الاثر عن المؤثر
اما واجب او ممتنع لكن احدهما فقط لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر عنه امتنع كذلك
الاثر عن المؤثر ان لم وان استجمع امتنع وغير الواجب لغة وعرفا وعلى عروض الوجوب والامتناع للاثر
باعتبار بين الامكان صدور الفعل عن القدرة وحدها او مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ممنوع
باعتبار انضمام الارادة اليها وبهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل حقيقة فان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل ويصح ان يترك الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل ويصح ان يجب الترك

قوله ان استجمع شرائط ان اثر وجب صدور الاثر ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع شرائط وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلن سلم لكم لا نظر فانا ما ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر ومع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلنا لم قد تقرر الدليل القاطع ان القدرة على الاثر ليس التمكن مع وجود الاثر وتركه حال وجود الاثر وجوده فلكن الترك داخل محل القدرة فلا يكون الفعل واجبا بالقدرة والجواب ما اشار اليه بقوله ولكن اجتماع القدرة مع المستقبل مع العلم بانه الى ان يجيء يفعل انما هو حال العدم الاثر لكنه عبارة عن التمكن من الفعل وذلك الى حال ملابسة العدم بالوجود لا تقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشر لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا تأثير للازلي بالتأثير لان ورود العدم يخصص لا يصح متعلقا للقدرة والارادة لان من شرط صحة الاثر فلا تأثير ولا تقرير الجواب اما اشار اليه بقوله واما على ان الفعل ليس بفعل القديم ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس بفعل لعدم فعلا للعدم وعموم متعلق القدرة لا يستلزم عموم متعلق الصفة يعني ان عموم متعلق القدرة لا يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى لجميع الممكنات لان متعلق المقدور به وعاما بجميع الممكنات فالقدرة عامة بجميعها واما ان متعلق المقدور به عاما فلان متعلقه الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى اقول عالم ان الامكان متعلق المقدور به بل انما هو شرط المؤثر والمؤثر انما هو الذات او الصفة ورد ولم يسلم ثم ان كل ما هو مقدور هو معدوم لانه لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية لبعض الوجوه دون بعض فان القائلين ان افعال العباد مقدورة لهم كخصومنا في الاجسام يقدرة الباري تعالى والمشهور بين الاصحاب على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات الموجب استنادا صفة به اما وازاء والمقتضي للمقدور به هو الامكان فان الوجوب في الكل ممتنع كيف لان المقدورية بالنسبة الذات لا جميع الممكنات على السواء واما قدرة على بعضها فتتبع على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه الجبائي من ان المعدوم ليس شيئا واما هو نفي محض لا اشارة فيه اصلا ولا يخصص فحينئذ فلا تصور لاختلاف ذوات لما المعدومات بوجه من الوجوه فلا تتوارد ان المعدوم لا مادة له ولا صورة فلا قابلية ولا اي شيء اختص في البعض بمقدورية فلا تحول بعض كما هو الحكم فعلى قاعدة الاقران جاز ان يكون خصوص بعض المقدورات النسبة اليه مؤثرة ما هو مر ودخل لعلي القدرة وعلى قانون الحكم جاز ان يستند الحادثة كحدوث ممكن دون آخر وعلى القدرين لا يكون بسبب الذات لجميع الممكنات على سواء والى القانون هذا الاصل وهو اعلم الاصول الاسلامية فوق اعظمها العشرة فانهم ما والحادثة الى اجزاء كثيرة او غير كثيرة او ان الواحد لا يكون حاضرا او لكل واحد منها فاعل على حدة

فاعلوه والدليل به منهم قال فاعل الخير هو الله ورد فاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانها اعراض فيلزم قدم المحل وكون الالم في جانبه تعالى ان اراد ان منهم من اراد من الثنوية المجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويسمون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا للتنافي ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما يخفى لكنه غير لازم على ان ذكر الاحكام والمجرد استدلال على نفي الشريك والدليل العلم والاخبار عام اتفق جمهور العقلاء انه تعالى عالم والمشهور من الاستدلال المتكلمين وجهان اوردهما المصنف استدلال المحكم البناء وجهان اوردهما المصنف استدلال المتكلمين فالاول اورده المصنف بقوله فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبما تقرر وتعينه من ان حصول هيئة وحسن الفاعل فيه تنبيه على ان فاعلها عالم واما الصغرى فلان الشيء من ان ترتيب فاعل صحيح على وفق اغراض صحيحة على وفق ان فاعلها عالم والمراد بالاحكام والاتقان ان يصدر الافعال عن الجواهر وانواع المعادن والنبات عن الحيوانات على وجه يتعجز العقول والافهام ولا يتفاوت فيه تفاوت يشهد بذلك على العيان وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والقدرة وعلم الجزء والنبات يمكن ان يعلم بالعلم الاجمالي ولا يحتاج الا الاكثر تفصيلا فان قيل ان اريد الاتقان والاحكام من كل وجه يمنع ان كل ما ذكرتم من الامثلة كذلك بل اكثر ما فيها ليس كذلك فيما اجاد ولا خلاف في ان الصانع في البسيط منها يجب ان يكون عالما وان اريد ما هو اتقن منه فلا نسلم ان الذباب ليس كذلك بل الذباب ما لم يشرد ولا آفات وان اريد به الجواب من بعض الوجوه فلا نسلم ان الآثار العلوية من غير العقلاء كذلك فان نزول المطر في وقت معين ان ينفع به فان المراد بالشمول الافعال والآثار على الفائدة لصنع وبدائع الترتيب وحسن البلاغة للمنفعة والمصلحة على وجه الكمال وان اشتمل بالعوض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوته هو الكمال في العلم بان مثل ذلك لم يعد بالاعم العالم ضرورة بشيء اذا كان ذكر ونكر وضع الضرورة في بعض الصنعة جاز فان قيل قد يصدر عن بعض حيوانات العجم افعال متقنة محكمة غير مترتب كنها وتدبير من شأنه النحل وكبيرة من الوحش والطيور على ما هو مكتوب فيها بان الكل مشهور فيها بان الكل مشهور مع انا لا نسلم في ادنى العلم فلا نسلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يتعذر الاتيان لمثله بان يكشف الاشياء لمن يريد ان يعلمها حال ذلك الفعل وانه الدال لمورد والمصدر انما قادر ان على ما بالقصد والاختيار لا مؤثر ولا نسلم تصور ذلك الا مع العلم بالمقصد فانتم كيف يجوز لكم تعالى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ورد عليه ان المتقدمين بالعلم والقدرة بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ويتباين باب يسع الوقوف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم للكل بما اخبروا به ودان لم يخطر بالبال كون الرسل عالمين والظاهر ان هذا مكابرة نعم يمكن ذلك بان يقال صفة الكلام على ما صرح به الامام وابن الحكم فالاول منهما ان البال ناشيء دون كل مجرد عالم

وقد مر الكلام فيه والحق ان الله تعالى عالم بذاته وعلم ذاته علم ما عداه بمعنى ان الاول مغاير للثاني عند حضور المعلوم عند العالم وحاصل عند ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته وذاته الذي هو مبدء لكل ما سواه فيكون عالما بكل ما سواه وهو المراد بقولنا ان علمه بذاته يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم والا لم يعلم الواجب تعالى لكونه مشتركا بين المتغيرة وغيرها وعند ما لكون الشيء عالما يشترط ذلك الشيء الى ذاته بالادراك الحضوري كونها حاضرة عنده ما غير غائبة عنه وانا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول تقدم الكلام فيه معصم والوجه الاجمالي في ذلك علم الرجل بانه تعالى عالم بكل الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات وان قيل بان الله تعالى لا يعلم نفسه لان العلم بالنسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين وهما طرفاها والنسبة التي لا تتحقق الا بين طرفيها كالابوة والبنوة لا يمكن ان يعلم احدهما بدون العلم بالآخر والا لم يكن العلم بالنسبة حاصلا بل هو علم بصفة حقيقية ذات نسبة العلوم الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات محققة فان قبل تلك الصفة نفس النسبة بين العالم والمعلوم فقد يجوز ان يكونا متحدين فلم تتحقق بينهما نسبة بين المعلوم والنسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما متغايران وان النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى مع ما بين المذكورين اعتبرت بالعوض فيهما فلم يكن العلم بالنسبة محققة بين العالم والمعلوم لكن التغاير اعتباري والاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة ولهذا اشار بقوله والتغاير اعتباري الى ان ذات الباري تعالى عند صلاحيتها للاضافة هو التغاير من التغاير بكل لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره لان كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم والنسبة هي العالم والاضافة ان صورة الاشياء المختلفة فيلزم كثرة كثيرة المعلومات كثرة المصورة هذا الذات الاحدي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل حضور الاشياء لديها عنده وذلك علمنا بذواتها وبالامور الثابتة بها وذلك ليس على حضوريا وقد ذكرنا الفرق بينهما فلا نعيد ثم نقول من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان الكاشف الغير الآخر للعلم حضوره عنده اولى من الكاشف عنه للعلم حضور مثاله عنده ولهذا المعنى اشار بقوله ولا بسبب العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لان معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب

بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشككة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم كما هو والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة والثاني يوجب كذلك لانه نقض لكيف شيء بهذا عنه والجواب منع لزوم التغير فيه لتأثير التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محققة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في معلوم اعتباري وهو جائز ولهذا اشار بقوله وتغير الاضافات محققة تعالى الحكم على علمه تعالى بانه ليس عالما زمانيا اي واقعا في زمان لكونه احاطيا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله كان واقعا في الماضي والمستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون الا حال وماض ولا مستقبل فان هذه صفات خارجة للزمان بالقياس الى ما ينقض بخبرا منه اذ الحال منه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل هو زمان بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا يحيط بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور فيه حضر حال وماض ومستقبل فالمنسوب اليه علم عندهم بجميع الحوادث الجزئية دائما منها الواقعة هي فيها لامر حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في المستقبل بل يعلم على سبيل الاستمرار من غير الدخول تحت الازمنة ثابتا الدهر ونوضحه ان قولنا

يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاكوان على السوا، فليس فيها بالقياس الى الزمان قرب وبعد وشرط
كذلك لم يكن هو في هذه الحقيقة زمانية لم تتخلف الزمان عن البارئ تعالى والاستقبال والحضور
بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السوا، والموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل
في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في ازمانها فهو عالم
لخصوصيات الكائنات واحكامها لكن لا على حسب دخول الزمان فيها
كحسب اذ هذا النفس او لا كتفق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم ان الله تعالى
الكائنات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الكائنات
واحكامها من حيث خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بناء على ما توهموه وان الكائنات المتكثرة فلان ادراكها ايا يكون
بالآلات جسمانية والجواب ان ادراك المتكثر انما يحتاج الى الآلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة
فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم سائر الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان
ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا وانه باطل للتناقض بين الوجوب والامكان
بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة الوقوع
منقوض بعلم جهلا وهو حق والجواب ما مر ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومنها
لوجوبه ولوسلم

علمه وصفيا لوجوبه ولوسلم فنقول انما ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق
العلم به تعالى بوجودها لا ينافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى
هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم
حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه شيء واختلفوا في معنى الشيء فقال
جمهور المتكلمين انه صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكما والجبائي
البصري هي معلولة لانها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قديم
في جميع الكيفيات المتضادة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد
في وقته يدل على ارادته وليست زايدة على القادر والالزم التسلسل
القائلون ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي
الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون
لصفة تسمى التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع اصباح
الواجب في فاعلية الى امر حاصل منفصل وتلك الصفة هي المسماة
بالارادة وعندهم فذهب الاشاعرة الى انها مستغنية للعلم والقدرة وسيأتي

وذهب جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الا انهم سموا العلم بالمنفع ويسمون الداعي
واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا
لو كانت امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل او تقدم القديم لان هذه الارادة
ان كان قديما لزم تقدم القديم وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده
بوقت دون غيره الى ارادة اخرى لزم التسلسل او تقدم القديم والا لزم
على اي حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات سواء كانت قائمة بذات الله تعالى
او امرا آخر والمنقول دال على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة
الآلات يعني ان السمع دل على كونه سميعا بصيرا وهو متعلم بالضرورة
من ملة نبينا محمد صلعم والقرآن والحديث متواتر منه بحيث لا يمكن
انكاره ولانا نقول ايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية وقد اجمع عليه مرضى الاجماع
بانه تعالى وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات

تثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح له اتصافه بها
نقص وهو على الله محال وهذا الحجة لا تفيدها من بنى الامر على الخفي في الغايب ايضا
صور السمع والبصر وغاية تشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
مطرقا للسبر والتقسيم ان الجماد لا تصف بقبول السمع والبصر واذا لم
حيا تصف به ان لم يقم به آفة اذ سيأتي ما صفات الحي لم يجد ما يصح قوله
للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القطع بمثل ذلك في حق الباري تعالى
وايضا لا سبيل الى بنا استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع
المستند حجته الى الادلة السمعية ولا خلاف في ثبوت الاجماع وقيام
الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول على الاجماع
في هذه المسئلة بل على الادلة القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان ا
لظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع
على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها واذا ثبتنا حجية الاجماع
علم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة

التي نحن فيها سواء وذهب الشيخ ابو الحسين الاشعري الى ان السمع
يفضي العلم بالمسموع والبصر يفيد العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما يفيدان
زائدا على العلم وتداولت العواطف العقلية على اذ تنزه منزه عن الآلات
فان كان السمع والبصر عبارتين عن تعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان
كانا صفتين زائدتين عليه كما هو راي الجمهور يقول الاحياء لنا لا الاله
ليس بعجز وقصور ناوذات الباري تعالى منزهة عن القصور بخصوصه بلا آفة تعالى
لخصوص الآلة والحق انتفاء السمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثر
الى اسمع المسموع والبصر المبصر وشروطا به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى
والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولها مقارنة للتاثر في
كونها نفس ذلك التاثر ومشروطين به وان سلمنا انه كذلك لا نسلم انه
في الشاهد كذلك بل يكفي في وصفه تعالى بالحقيقة لصفاتنا في ثبوت ان لا يكون
سمعه ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر
في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا من هذه

قديمة له تتعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومه قدرته بالاشياء ثبوت
الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
على غير توقف على اخبارانه تعالى عن صدقهم بطريق المتكلم ليلزم الدور والاختلاف
لارباب الحال والمذهب كون الباري تعالى متكلما ذاتا الكلام النفسي في معنى كلامه وهو
قديم وحدوثه وذلك الان ههنا قياسين متغايرين احدهما ان كلامه تعالى
موصوف له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه
تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض
المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه
تعالى صوت وصوت يقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى
في بعض جهال الحنابلة والغلاة ايضا قديما وفضلا عن المرصوف فضلا
صحح القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة
فان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها

قائمة بذاته تعالى يجوز ان يقوم الحوادث بذاته تعالى فقد قال بوجود القياس

الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول والصغرى قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف

كما ذهب اليه الفرقة الناجية المذكورة لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله

تعالى في غير كجبرئيل او الشجرة عليه او آله وسلم ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في

بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس

الثاني لكنهم قد حوا في الصغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى

ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى ليس الكلام

النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم ايضا صححوا

القياس الاول وقد حوا في صغرى القياس الثاني فالمعتزلة تمسكوا بوجوه

الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله حتى العوام والصبيان ان

القرآن وهو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسبوقة بالمفتتح

بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف وخالف

الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما

يصدق على هذا المؤلف الحادث لا على القديم وتلك الخواص كونه ذكرا

لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وكونه عربيا لقوله تعالى انا

انزلناه قرآنا عربيا مرارا على انه يشهد بحدوث النص من تلك الآية وامثالها

واجماع الامة منعقد بالسنتهم على الاجماع مسموعا بالاذان للاجماع و

لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان القيد

المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا الالفاظ والمنقول

بالالفاظ لان الكتابة تصوير الالفاظ والاشكال بحروف الهجاء ثم المثبت

في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا

مفصلا الى الصور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته

ثم فصلت فالمبدل للنسخ هو من الآيات الحدوث لانه

اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه

استمر عدمه دار دار عقيب ارادة المكوني بقوله تعالى انما قولنا لشيء

اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا تكوينه قلنا له كن فيكون

قوله كغير امر وهو قسم من كلامه مقابل الاخبار وهو الواقع في الاستقبال لكونه
جزاء له وجزاءها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن والكلام الله تعالى بالمعنى
الاشتراكي على هذا الملفوظ الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف والكلمات
الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم
حتى لو كان مخرج هذه الالفاظ غير الله تعالى كان هذا الاطلاق بحاله بل لانه له
اختصاصا تاما لزوميا تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده ولا لاشكال في القول
المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك
لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اضافهما قيام احدهما بالمؤلف
المخلوق القائم بالمحل الذي اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل قارئ
من سواد بياض يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث
يقتضي العمل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري اي قارئ كان
نفسه لا مثله وبهذا الحكم في كل مشهود وكتاب ينسب اليه مؤلفه في قيل اذا

اريد

اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل كل احد منا
يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد بسماعه فهمه من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كلمه الله تعالى فيه او جوابا هو
اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه يسمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
كما في الآخرة وذاته تعالى بلا كيف وهذا عند من يجوز تعلق الرؤية والسمع بكل
موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون
الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع الصوت من جميع الجهات على خلاف
ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن الصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه الصوت يوما
فخلقه من غير كسب لاحد من خلقه واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين قد يجعل اسما للمجموع بحيث
لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض
من ابعاضه وعلى كل جزئي وبالجملة فالحق ان المكتوب في كل مصحف والمقروء

بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية النوعية وما يقال انه حكاية
عن كلام الله تعالى مأثل له وانما الكلام هو المخرج فان الكل فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال ان كلام الله تعالى ليس في مصاحف ولا قلوب ولا حافظ فالمراد بالمصحف اوليح
فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو صفة الازلية ومنعوا من القول بحلول
كلامه تعالى في مصاحف وان كان المراد هو التلفظ رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقة الازلي على ان اطلاق اسم
الدليل على الدال وكذا بقراءة صفات الدال على المدلول شائع ذائع
مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبه بيدي

الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان
الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعظ
فرعون الرسول اما على ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا
يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتي
والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالمضي والحال والاستقبال لعدم

الزمان

الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة
والآنات وتحقيق هذا مع القول بان الازمنة حادثة لا تتقضي عن حكاية هذا
القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو التلفظ الحادث دون المعنى القديم الازلي
ان كلامه تعالى مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا
لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا مخبر والنداء والاستخبار بلا
مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب
عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان تغير وجود المتعلق من غير ان يكون في ذات
الانواع غير معقول والمراد بالتغير على القديم صحة ذلك وهو ارادة امر واحد
يعرض له التنوع بحسب التعلقات الى ذلك من غير ان يتغير هو في نفسه وقد اجاب
بان الامر والبعث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر به عدمه واما على تقدير
وجوده بان يكون مكلفا طالبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل ولده
الذي اخبره صادق بانه سيولد له كما في خطاب النبي صلى الله عليه وآله

بادامر ونواهيه كما مكلف بولد الا بوم اليقين واختصاص خطابه باهل عصره

وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب

الى ظرين قصدا الغايبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من الشقة بشيء

لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معنى

ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل وياتي بالنفس على تقدير الوجود او

المعدوم ليس مامورا في الازل لكنه لا يستمر الامر الازلي الى زمان وجوده

صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا

لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف مع دار الجزاء وهو باطل

اجماعا الت انا لا نسلم ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا وما

ذكرناه انتقاض لم يختص بموسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا

وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص

والاوقات حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصدق

زيد مثلا بعد بلوغه وتنقطع عنه ويتعلق الكلام لموسى عليه السلام

في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوي

الى الجميع ما يصح تعلقه به كالعالم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل

حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه

منع اللزوم على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين

ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار القاضي

ذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى

شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني

ممكنة فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على

المعاني ولا شك ان عدم التكلم يصح اتصافه به بنقيض واتصاف

باضداد الكلام وهو على الله تعالى جايز وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا

كان مع قدرته على الكلام كان في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم

من قام به الكلام لا من اوجده ولو في محل آخر للقطع بان موجد

الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى محلا للاصوات

صوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قايم نستيقد بالمتكلم وان
لم يعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدا هو الذى
كما هو راى اهل الحق وح فالكلام القايم بذات الباري تع لا يجوز ان
يكون هو الجنسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانها حادثة ضرورة
ان له ابتداء وانتها وان الحروف الثانى من كل كلمة مسبوقة بالاول
الاول مشروط بانقضاء فيكون له اول فلا يكون قديما
والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع
طريانا العدم على القديم فالمجموع المركب منها ايضا لا يكون قديما
والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تع فتعين ان يكون هو
المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذى سميناه بالكلام
النفسى فان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبارا او استخبارا
او غير ذلك يجد في نفسه شيئا يعبر عنها بالالفاظ التى يسمعها
بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده من نفسه ويدل من عليه هو

الخلاف

ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع لهذا يسمى على موجبه هو الذى نسميه
كلام النفس وحدثناه انكر المعتزلة قال والنفسانى اى كلام النفس
غير معقول وقد شرحناه في سبب المسموعات فليراجع عليه من اراد
الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله محصله
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم
بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاكثرون
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما الكلابية
فانما سموا كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان
اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنه ليس كلاما حقيقة وهذا الذى عاب
فحشوه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم الكفاية من انكر
كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام
الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون

المفرد والمحفوظ كلا مد حقيقة الى غير ذالك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام المنفي عنده اعم شاملا للفظ والمعنى جميعا مما
بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ
في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ اتحادا ندريا
بين ما ان الحروف الالفاظ منه تبة متعاقبة فجعلها ان
ذالك المترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوثه دون حدوث الملفوظ فالجمع بين الادلة وقد
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه يسهل
التناول يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا لمجمل الكلام
الشيخ فما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام
ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة

الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرناها يلزم على ما فهم الاصحاب من
كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاولين الثاني من وجوه المعتزلة
والجواب ما ذكرناه فلنذكر وجه ان لكل واحد مما يتبين وفي المعروف انا
يكفروا اعتقاد ان ليس كلام الله تع يعني انه ليس صفة قائمة بذاته تع بل هو دال
على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تع ومحدثاته
بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نفوسنا دالة
عليه في لوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب الكثير الاشاعرة
فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكروه من ان ترتب الحروف
انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذالك امر خارج عن طور العقل وما ذالك الا لان يتصور
حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض
واستقباح القبيح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه
تع اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولها وهو ان الكذب

في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
لان الكلام عندهم كما ذكرنا انفاسه عبارة عن خلق الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل
القبيح وهو بناء على اثبات حكم العقل بين الافعال وقد مر
والثاني انه مبني على مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب
في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك افوات
مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله
به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه تعالى لو اخبر عن شيء
بخلاف ما هو به كان ذلك نقصا والنقص على الله تعالى
محال اجماعا وايضا فيلزم ان يكون بعض الكلمات
اعني وقوع صدقها وكونه كذلك قبيحا وهذا الوجه مبني على ان صدق الكلام
النفسي الذي صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم تخصيص صفة من كمال
صفاته ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي خلقه في جسم الا على معنى

مقصود

مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقض في قوله تعالى الفرق بين
النقض في الفعل وبين النقض في الغرض وهم لا يقولون به اللهم الا ان
يقصد به ذلك المرام المذكور من ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام
النفسي اقول رجح الصدق والكذب انما هو المعتبر من اللفظي دون
الكلام النفسي عندهم بدليل الكلام اللفظي ومن هنا كان كذب الكلام
اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ويلزم النقض في صفة تعالى الى
انه لو انضم الى الكذب الكلام النفسي كذبه فقد اذن لقوم الملك بانه
تعالى فيلزم ان يتبع عليه الصدق المقابل لذلك والجائز دون الواجب
الكذب وهو كان ثابتا قبل ان يتبع عليه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فالملزوم مثله والفرق بين النقض في الغرض وبين النقض
على ما هو عليه اقول لو كان هذا الدليل دالا على ما ادعاه لدل على انه
بعد ان انضم الى الصدق الكلام النفسي كان صدقه واجبا فيمتنع عليه الكذب

المقابل لذلك الحدث فلكي يتم ضرورة ان يعلم حدث الممكن ان يخبر
عنه بما هو عليه بنفسه كان راجحا الى الوجه الاول فيتبدل الوجوب ابقاء
انما يدل على كون الكلام النفسي صفة فاما ان الكلام اللفظي افعال يدل
عليه الجواب
عمن يادكر زيادة الوجه الاول بان في كذب الكلام اللفظي راجح الى كذب الكلام
النفسي كما ذكرتم انما وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم وهو
ما ذكرتم المحذور لانهم لا يجوزون حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي
فلا يجوز حدوث صفة اللفظي مع حدوث كما هو الظاهر او يقول القول
آخر الثالث وهو مختار الاشعري لدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي
ولابراهيم عليه السلام الاتباع الانبياء عليهم السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم لدلالة
المعجزات على صدقه وجوب الوجود
بدل على استمراره لانه لو كان الواجب ما يمتنع عدمه كان بانيا مستمرا ووجوده ازلا
وابدا واختلفوا في الباقي هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات

ثمانية

ثمانية ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه الى الاول
لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به هو
البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب
والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود
بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دون البقاء كما في آن
الحدوث ونقيض بالحدوث فانه في الوجود لتحقق
الوجود بعد الحدوث علة ان البقاء وجود
مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا
كذلك فانه وجود بعد العدم فذهب الاكثرون الى انه
ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله وقيل
الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول
من استمرار الوجود لا معنى له ذلك سوى الوجود في حيز
ينتسب الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء

الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما
بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة لعلل
بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم الخلف
لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الثاني لا مرسوى
ذاته واعرض صاحب التصانيف باة اللازم ليس
الا افتقار صفة الى صفة اخرى منشأ من الذات ولا
امتناع فيه كالارادة فانها يتوقف على العلم والعلم
على الحيوة وردّ بان افتقارها في الوجود الى امر
سوى الذات مانع الوجوب بالذات فيعود الى الوجه
الاول اذ لا يبقى في لزامه من ان البقاء وجود خاص
فبقي المقدمات مستدركة فانها ان الذات لو
كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء

لزم الدور او التوقف بثبوت كل منهما قبل الثاني على الآخر فان افتقر الذات
في البقاء الى استفاضة عن الواجب هو البقاء الذات هو والزمان
لم يفتقر احدهما الى الآخر على ان تقدير تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد
تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا سواء او يفتقر البقاء
لشيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل الى البعض والمستغني عن جميع
ما سواه واجب فقط على هذا ما ان مانع من عدم افتقار البقاء الى الذات
مع كون افتقار الصفة الى الذات ضروري وبرابعة ان البقاء لو كان صفة
ازلية زائدة على الذات فائتة به كانت ماهية بالبقاء فان قيل ممنوع بان
بالبقاء لكن بقاء لذاته لا بالبقاء حتى يلزم قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى
باقيا ببقاء هو نفسه وانتم تريدون بوجوب الوجود دليل على نفي الشريك
في الوجوب الى لا يكون ان يتعدد الواجب والا فالتعيين الذي به الاشتراك
ان كان نفس الماهية الواجبة او يلزمها فلا تعدد وان كان معللا
بامر منفصل فللوجوب بالذات لا منشأ لاحتياج الواجب في تعينه اليه

امر منفصل لان الاحتياج في التعيين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اقول هذا امر قبل شبهة المفهوم ما صدق فان الاجنبة او اجنبة اريد بها
في اول شق التردد مفهوم في الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان
كان نفس الاجنبة الواجبة فلا تقدم اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع
على التزوم فان يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا
قوله وان كان معلقا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد
به المفهوم ورد المنع على التزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معلقا بامر
منفصل عن المفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لبقاء كذا التفصل
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول مع كونه شيئا ما فما تخصنا في الجواب
وانما لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منها تعين ضرورة وح لا يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكه لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل ما هو موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو مبني كون الوجوب في ابتاء بل سيلزم كون الواجب ممكنا حينئذ تعين

بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب التعين
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة فتقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان
كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان تعين المعلول غير منخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعلق
والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب
والتعين بل في احدهما لامر منفصل وهو خلف اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ليس تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك
لانا نختار ان الوجوب في الامور الاعتبارية ولوازمها الموقوف معلولية الموقوف
عليه لان احدا لم يوجب الذات والا خرج التعين والتخصص عن كونه لذاته
بكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا لم اراد بالتعين اولا مطلق التعين
من التعين المختار يلزم عليه بين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين فلنا لم لا يلزم لم لا يكون هناك تعين آخر وان اراد بالتعين

بلا وجوب

ا التعيين لا على التعيين فعلة وان كان التعيين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ع قوله لان التعيين المقابل لم يغير
متخالف قلنا لم لكن لزوم احد التعيينين لا على التعيين لانا في التعدد وهو على وجوب
الوجود لا على نفي المثل ايضا على الواجب لا يكن له مثل والا لكان كل من
المثلين ماهية مشتركة بينهما وجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي الكل
لا يكون وجوده عارضا لما لعدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا عما يعين
ان التركيب هو الاجزاء العقلية هما التركيب من الجنس والفصل والتركيب من
الاجزاء الخارجية هما التركيب من الجوهر والتسفل لما بيان الواجب لا يكون
مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضدين يشتركان
في الموضوع متعاقبان والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز
ايضا يعني الواجب لوجوده لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب وقد
جوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لان المكان قد يوجد بدون الممكن لامكان الخلاء والمستغني عن
الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذا
لك الغير اما واجب واما ممكن ومحتاج الى الواجب وعلى التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب
الممكن اقول الازم من تحيز الواجب والاحتياج الى الغير في الممكن لا في

الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في احد ضرورة فلا يلزم
امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن الممكن في وجوده م قوله لان
المكان قد يوجد بدون الممكن قلنا لم لا يكن الممكن هو الواجب كما في فرضنا
هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل
المتحيزات وخلط الواجب مما لا ينبغي من الفاد وات واما ان يكون في بعض
دون البعض فان كان التخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح مجوز ان يكون المخصص هو الارادة على
ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في وصفه
اضرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان كان المكان قديما وقد
بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة
كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وحينئذ يكون جزء لا يتجزى وهو
اصغر الاشياء وقد اتى من ذلك على ما ذكرنا او ينقسم وحينئذ يكون
جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا
فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الواجب الذاتي وايضا ان
حل في شيء فحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل
وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب اصغر الاشياء هذا لا
ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تتحلل في
العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان ارادوا
بالحصول هذا المعنى فسطوا وان ارادوا به غير ذلك فلا يكن
نقيضه او انباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان في جزء من فروع

الوجود

وجب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا
انتهى الى ورق نهاية صاحب العرفان انتفى هوية فصار الموجود
هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد
بالاتحاد ما ذكرناه فلا نسلم انه نظم وان كان المراد به غيره
فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ماهو المراد ويدل على نفي
الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل
حادث لما بيناه من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث
فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي
الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالمتضادات
الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا
لعمرو الموجود بالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما
بهذا الحادث وقادرا عليه فجايز واستدلوا بوجوه الاول
انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز انتقاضه عليه وهو باطل بالاجماع
وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
الكمال امتنع اتصافه كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
به نقصا بالاتفاق وقبل عدمه وان لم يكن صفات
الكمال امتنع اتصاف الواجب للاتفاق على ان كل ما يتصف
هو به متى يلزم ان يكون صفة كمال واعرض بانا لا نسلم ان الخلو
عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال
يكون ذلك شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما

بنوع كمال معاقب افراده بعضها بعد بعض ونهايته ويكون حصول كل لاحق
مشروطا بحصول السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول الذي بعده لا استمرار الخلو
عنه متناهيا فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لما لم يخل
عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في
الازل وانه محال الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند
الحكماء الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله محال
اعترض عليه بانه ان اريد بالتغير حدوث الانتقال من حال الى حال
فالكبرى ممنوعة لجواز ان يريد تغير في الواجب او
تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان
يكون الحادث معلول الذات بطريق الايجاب او بطريق الا
يجاب بان يقتضي صفة كمالية مستدعية الافراد مشروطا ابتداء
كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف
بالحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث حاله او
لا الازلي ما الاول لان وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك
الحادث في الازل اذ لو امتنع لامتنع انتقاله اليه اي لجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء
في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم
من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون
الازل قيد الجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث
لجواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف
ليلزم جواز ان يليه الحادث والاخفاء في ان اي جواز

جواز الزلية الحادث بمعنى امكان ان يوصف في الازل لا ان الزلية
جواز عينى ان يمكن في الازل وجوده في المحل وهذا يحاذي ان قا
بلية الالة لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في لا
زال ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومعنى الكلام على ان يقال
الحادث يشترط للحادث والا فلا ضافه في امكان وجوده في الازل الى الله
لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا
لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابلية ومن
حادثه لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول
فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلانم ان الكل صفة ضدا
وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد جنس ما ينافيه وجودا
كان او عدما حتى ان عدم كل شيء ضد له وستحيل ان يخلو عنها فلا
نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والعدوث ان جعلا من صفات
الموجود خاصة عدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث
وان اطلق على المعدوم دائما باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود
مسبوقا فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال
العدم الازلي في كل حادث واما الثاني فلان المقابلة اعتبارية عقلية
معناه امكان الاتصاف ولو سلم فانما يقتضي ان يجوز
المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت
الفرق واضح الخصم بوجوه الاول لانا نقطع بانه متكلم سميع

بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق
تلك الصفات وانه اضافة ويجوز تجدد ها الثاني المصحح للقيام به اما كونه
صفة فيقع هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير
مسبوق بالعدم وانه لا يقع جزء للمؤثر في القدم فتعين الاول فيقع
قيام الصفة الحادثة به فلا يلزم انتزاع الكثرة ولو سلم يجوز ان يكون
القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه نعم صار خالقا للعالم
بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجب بعد ان كان عالما بانه سيوجد
فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التجدد في الا
ضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم تعينه ذلك التعين
يجب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير في
تعلقها بالمخلوق لا في نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء وهو
فقهاؤنا في قيام صفة الحادث بذاته تعالى وان انكروه باللسان فانه
المجانية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في المحل لكن المريد
والكاره قبله حادثتان في ذاته وكذا السامعية والبصرية محدثة
لحدوث المسموع والمبصر والباقي ثبت علوما متجددة والا
شعرية بشئون السمع وهو اما ارفع المحكم القائم بذاته اما انتهاؤه وهما
عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الا
ضافات مع عروض العينية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان
التغير في الاضافات وهو عاينه كما ذكوا انفا وتحرير محل النزاع ان
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية
ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والا
قبلية وفي عداها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى
ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

واما في القسم الثاني فانه يجوز التغير فيه لنفسه ويجوز في علته الا
قله المذكوره لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى
من اقسام كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء ويدل عليه
نفي الحاجة انه يقال واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده ولا
فيما يتوقف عليه وجوده الى غيره فذاته والا لم يكن واجبا ويدل
على نفي الالم علمه تعالى بسواء كان مدركا او عقليا فان الواجب تعالى لا
يناله اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى
منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لنفسه
ويدل على نفي اللذة انها جبلية لانها من توابع المزاج وطاقته تستحيل
على واجب الوجود وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى
اللذة العقلية فالقسم يقولون اللذة ادراك الملايم من حيث انه
ملايم لمن ادرك كالعالم بذاته المتذكر وذلك ضروري لمن يشهد
به الوجدان ثم ان كمالاته تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات وذلك قالوا الاجمل
مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان
الحالة التي يسميها اللذة في نفس ادراك الملايم فيه معلوم وان
اريد انها حاصلة اتم عند ادراك الملايم مزيدا يختص ذلك
بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا ففي وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان
الله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحياة
والكلام والسمع والبصر على نفي الاحوال خلافا لابي
هاشم فانه قال ان الله تعالى عالم لذاته والعالمية والقادرية و
المحبية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا

لطائفة

لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى صفات زائدة لا عين ولا غير
المعترض في هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان
هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب وقد بطلنا
وان كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم
ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو محال وان كان غيره لزم ا
افتقار الواجب في ذاته الى غيره وهو محال واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية وجب
الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المانعين في الجهة يرونه
منها على المقابلة وجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسما شاء الله من ذلك علوا كبيرا وانه عليهم كثيرا كبيرا واما
نزاع المعتزلة في جواز الانكشاف التام العلمي والمثبتين في
امتناع ارتسام الصور من المرئي في العين او اتصال الشعاع
الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع واما اذا عرفنا الشمس
مثلا عن احساس كان نوعا من المعرفة ثم اذا احببناها واغمضنا العين
كان نوعا آخر من المعرفة فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل
نوع آخر من الادراك فوق الاولين وسميناها الرؤية ولا تعلق
في الدنيا الا بما هو في جهة وان تعلق بذات الله تعالى منزها عن
الجهة والمكان لا لوجه عن الامكان المنقول عن ثمامة ثم حكاية رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني والاحقا. رد به من وجهين احدهما ان موسى
عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل لانه حينئذ اما ان
يعلم استحالته او يجهله فان علم فالعاقل لا يطلب المحال لانه حينئذ سفه وان
جهله فالجاهل بالاجناس على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كما وقد وصفه

التي لا يمكنها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق
الرؤية على استقرار الجبل حالة او حالة السكون فيكون ممكنا بل عقيب
النظر بدليل الفاء وهو حالة تنزل الرؤية والامكان ولا يتم الاستقرار
ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد
بحال السكون او الحركة والآن تم الاشعار في الكلام فان قيل استقرار الجبل
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية قلنا المراد استقرار الجبل من حيث
هو من غير تقييد بحال السكون والحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر
بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجدا
الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه
الشيء ولا يكون واصلا فيه واما الشرط التعليقي فقضاء ما يتم عليه العلم
واضعا يتوقف عليه الشيء وهو ما جعل عبارة الملزوم لما علق عليه وايضا لا
استقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون والاجتماع
والافتراق وهذا لان الله تعالى خلق الجبل الا ترى الطول والعرض في الجسم
لهذا يعم الطويل العريض وغير الطويل من الاطول وليس
الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الله تعالى
لجواهر الفرد فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذاك الجزء
يكون اكثر جزءا الكثي من جزء اخر فصل التقسيم ضعف وان قام بالكثي من جزء
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول رؤية الجواهر
تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذا التعليل علة محصلة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود
وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق واذا تحقق الامر صح
حال وجوده متحقق حال العدم لكان خصائص الصحة لحال الوجود

ترجيحا

ترجيح لان نسبة الصحة عن تقديره استغنائها عن العلة الطارئ
الوجود والعدم على سواء وعند الصحة الرؤية لا بد ان يكون مشتركا بين الجوهر
والعرض لكن معلولها مشتركا بينهما والآن وتعليل الامر الواحد وهو
صحة الرؤية مرتين بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجوهر او
بالاعراض وهو غير جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا تتفق
الا الوان في صفة ثانية تقوم كما فانها صحيح سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح
ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع عدم اعتبار سابق والعدم لا يصلح
ان يكون جزء للعلة لان الثابت صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا
ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك بينها
وبين الواجب لما تقدم من انتزاع الوجود بين الموجودات كلها فصح الدليل
تحقيق في الباري تعالى فيجوز ان يرى ذاته وهذا اقوى شمول
الرؤية للجواهر والاعراض وما ذكر من دليله مع انتباذه عن انباب الجوهر المفرد
مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع فان للخصم ان يقول عرض
بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل اخر بعيني ان يقوم عرض
واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام
بالمحال في دور الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجه يندفع
بما ذكر عليه كلام امام الحرمين وعن ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح
متعلقا للمدح لا للموثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون والاعراض
الاول ان الصحة بمعناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر
الى علة موجبة بل بكيفية الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري ووجه اندفاعه
ان ما لا تحقق له فلا يصح ان يصلح متعلقا للمدح يا
لضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك في الحدوث والوجود فان الامكان

الغير مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان
الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق
الرؤية به وايضا يجب ان يكون متحيزا لحال الوجود والامكان ليس
كذلك فان العدم متصف بالامكان فيلزم ان يقع رؤية وهو باطل بالاتفاق
الثالث ان صحة الرؤية امور لما تمائل تحت رؤية الوجود اذ لا معنى
الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منها بعلة على الانفراد فالواحد النوع قد
يعلل بعلتين مختلفتين كالحدث بالتحرك والتسكن فلا يلزم ان يكون المعلول
المشترك علة مشتركة ورد بما ذكرنا من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلة المختلفة
انما هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
الا الموضوع من خصوصيات الجوهرية بل يجب ان يكون متحيزا ان كان فيه للقطع بأن
قدرة الشيخ وكذلك الهوية ماس غير ان يدرك كونه جوهرا او
عرضا فضلا عن ان يدرك ما هو زيادة خصوصية تلاحظها كالكونه
انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل رب ما يرى ويعلم بان يتعلق
رؤيته واحدة بوجوه من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
ثم قد يفصل الحال من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد يغفل عن
التفاصيل بحيث لا يعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية وهو الهوية المشتركة لا يخصوص
ما تأتي بها الافتراق وبهذا سقط كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض بقولنا ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم الشيء والحقيقة فلا يتعلق به الرؤية اصلا فان المدرك
من ابدى تلك الصورة المذكورة وهو خصوصية ما تلك الموجود الا
ان ادراكها اجمالا لا يمكن به عود تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل عزا الادراك

وما يتعلق من الاحوال والرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه
مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيته صحة
رؤية كل موجود لجواز ان يكون خصوصية الجوهر به او الوضعية شرطا او خصوصية
الواجب مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا
لها ضرورية لا يبالي لا معنى لصحة الرؤية الا ان تتم الشرائط او للمانعة انما
تتصور لتحقق الملتم لا صحتها واعترض ايضا بوجوه احدها منها انا لا
نتم استدلال الوجوديين الوجوب وغيره وكيف وقد ضم منهم مشايخ
الاشاعرة بان وجود كل شيء حقيقة واجاب الآمدي بانا
نتمسك بعد الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كما القائل
بوجود الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ
فهو يطرح الالتزام ولا يجب كون المرئي معتقد الما تمسك به وفيه بحث
المحققين معدوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا
والاتحاد الذي اوماء اليه ان الوجود مع خصوصيته ليس لها حيثيتان
متمايزتان بان يقوم احديهما بالاخرى كالتواد بالجنس والافتراق بين
كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صدر به وبين اشتراكه بين الموجودات
كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون
الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو محال لا يقول به عاقل ومنها انه
يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح
والاعتقادات والصور والارادات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ظاهر وجوابه الاعتراض والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول
انا لا نتعلق به الرؤية بناء على اجرى عادة الله تعالى بان لا يخلق
فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر
وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق بين الموجودات

باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من انكر
ذالك وقال ان الرائي هو الوجود فقط وانا لا ارى اصلا من المختلفات بل نفعله بالعين
وهذا مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجه آلة الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها
نقض الدليل بعدم الملونية فانها ممكنة بين الجوهر والعرض ولا منافاة بينهما
يصلح لذلك سوى الوجود فيلزم صحة الملونية الواجب تعالى عن ذالك علوا كبيرا وا
جيب بانها امر اعتباري محض لا تقتضي علة اذ ليست مما تحقق عند الوجود و
ينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن لا نسلم هنا علة لان الملازمة
من ذالك فرع صحة الرؤية انا هو مشترع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج و
اما النفي لصحة الملونية فقوي قولكم ان تعلق الرؤية شيء هكذا يعني كونه
مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كتعلق الخلق
بشيء يعني كونه مخلوقا يقتضي كونه مما تحقق في الاعيان قلنا الامور الاعتبا
رية قد تعرض الاعيان لكن عروضها والوجب عن ذلك الوجب انه سلم ورد والنقض لصحة
الملونية والا صحة غيرها لان تعلق اللمس بشيء يعني كونه ملموسا يقتضي
كونه من الاعيان الخارجية والا فصحة الملونية عبارة عن امكان كونه ملموسا
والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما تحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا فرق فيما ذكرنا بين
صحة الملونية وصحة المخارجية اذ كل ما يقال في هذه تقال وبالعكس فمن
اين سلم ورد النقض باصلها واجاب عن الاخير وعلى الوقوع
الاجماع والدليل اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين
على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها
على ظواهرها حتى ورد في حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار
الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ذالك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار

ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى
الرأفة ويستعمل بالله تعالى وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية
موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول
انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعوله به
للنظر بمعنى الانتظار فعنى الآية نعمة ربهم منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعشعت نظر الي
الهلال كما نظر الظماء جاء الغمام ومن المعلوم ان العطاشى ينتظرون
مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه و
قال وجوه ناظرات يوم بدر الى الله تعالى باقي بالفلاح اي منتظرات
لا يأتيه النصرة والفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سماء
نظر الحجج الى طلوع الهلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجج
ظهور الهلال واجيب عنها بان انتظار النعمة غم وهم ثم
قيل الانتظار اشد من الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به
بشارة مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم
يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى
النعمة اثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واضلاليه
بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من
ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مما لم يثبت عن الثقات ولو سلم فلا نسلم ان الانتظار هنا
لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون بلا كما ترى
الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق ولا يمنع حمل النظر
الوارد بلا صلة على المدة بطريق الحذف والايصال انما
الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى

الجهة انه وجه العلة في الصرف ولذا لم يصرف اية الاسرى في احد
او ناظرات الى ثوابه من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة
كملة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة
هكذا وجه ناظرات يوم بكورهن قاتلة شاعرا من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال معه صفة لانهم يطلع
من بكرين وايل وارادة الرحمن مسيلمة رد عليه هذا في جواب ظاهر و
في التالي يريدون سجاله وهي النظر المجرد عن العلة للرؤية حاصل
انفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا
للرؤية لاضافته بالا يتصف به الرؤية مثل النغمة والتنزه
والانزهار والرضا والتبرم والذل والخضوع ونحوها مما لا
صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي لتحقيقه حين انتفاء الرؤية بين نظرت الى
الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم
ان نزل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان
البين غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والنظر وا
لناظر لا ينظر الى الرؤية لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة
وقال تراهم ينظرون اليك وهم لا ينظرون وتقليب الحدقة
ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها عقليا حتى يجب من
تحققه تحققها بل الى معاد يا مصحح للتجوز وجعله مجازا
عن الرؤية ليس بادلى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة
الى ثواب ربها على ما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين
واجيب ان النظر مع الحقيقة من الرؤية بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة
وقولهم نظرت الى الهلال فلم ارة قلنا لم يصح نقله من

من العرب بل بقي نظرت الى الهلال فلم ار الهلال وكذا قولهم لم ازل
انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال والوسلم محمول على
حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث
اطلق النظر على تقليب الحدقة لاسم المسبب على التسبب وعلى
تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء
التي يمكن اعتمادها كثيرة كنعم الله وجهه واثاره ولا قرينة ههنا
لتعيين المراد فالتعيين بحكم الاجمال فيه فيجب التوقف الى البيان
ومنه قوله ثم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقرا
الشان الكفار وحقرهم بكونهم محجوبين عن ربهم وكان
المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم
محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر وقوله للذين
احسنوا الحسنى وزيادة فسر الحسنى باية التقسيم
الحسنى بالجنة والزيادة الرؤية على ما ورد في الخبر كما سبق وهو
لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى من الجزاء المستحق و
الزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل اللذات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تحقق
في الحساب وفي اخرة الاعمال الصالحات والتعرض للتنبيه قوله
ع انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا يضامون في الرؤية
وفعلها ما روي عن صهيب انه قال قراء رسول الله ص هذه
الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل
الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادي يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعدا تحبون ان ينجزكموه قالوا وما هذا الموعد
المتثقل موازيننا وبيض وجوهنا وزحزحنا الجنة وادخلنا

النار فانه لو رفع الحجاب فنظر من الى وجه الله عز وجل فانه
اعطى شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ع ان ادنى اهل الجنة
منزلة لمن ينظر الى حشمه وخدمه وازواجه ونعمه وخدمه مسيرة
الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية قرءوا
ان وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الا
حاديث من طرق يطمئن بها من الله الحاديث الى انقضاء الجهد والمنكرون
احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع مجراها قيه وبعضها
فوعها فالعقلية منها ان الرؤية انما تصح بانطباع شعاع
العين بالمرئى او بانطباع الشبح من المرئى في حدقة الرائى على
اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع
لتجرده واختصاصها بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واصيب بمنع
الحكم خصوصا في الغائب ومنها ان تعلق الرؤية بالمرئى
من التبريد المفيد او ما في حكمها وهو مستحيل فحق انه سبحانه
وتعالى تنزيهه عن المكان والجهة احيب بمنع الاشتراط بل
في الغائب فان الاشتراط جوز وارد ما لا يكون مقابلا
وفي حكمه بل جوز رؤيته اهل الحق بسبعة اذ لسين ومنها
انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة
فيلزم ان يراه الان وفي الجنة على الدوام والاقل كذب بالضرورة
والثاني بالاجماع وما بالنظوى القاطعة الدالة على اشتغالهم
لغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط علق بها
فما سبق يجب للرؤية معها ويمتنع بدونها ولا ينقل من تلك
الشرائط في حق رعية الله تعالى الا انتفاء سلامة الحاسة وكون
الشيء مما يرى الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فاذا كفقا
رؤيته تعالى ولم يشترط انتفاء شرط اخر غيرهما لزم ان يراه الان اذ لو

عدم الرؤية

عدم الرؤية مع تحقق شرائطها المجاز ان يكون لخصوصية في جبال مناهقه لبراها
الان اذ لو جاز مجوز بهذا الدليل سقط ان لم يكن لزم ان لا يراه الان ولا
يراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة
قد ذكرنا اتفاقا لانتقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة
متحققة والشيء من قبله تعالى لا يمتنع فيها التغير والتبدل لان كل
حكم ثابت له تعالى اما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوا
دث فلو جاز رؤيته لجاز تحقق الحالات كلها واجيب بان قولكم
تجويز سقط ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور
الممكنة التي لا يلزم فرض وقوعها فهو ليس بسقط بل هو صحيح مطابق
للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها من
العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة الماء الذي البيت انا سا فضلا
عالمين بامثال العلوم كالمحيط والمخروط ونحو ذلك مما خلق الله تعالى
العلم الظني بانتفائها وان كان تجويزها من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم به اعني لعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب
عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله
هذه المسئلة بل لمن يحملها ويعتقد خلافها ولا يتم ما ذكرتم الى
ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل يقول
قد تحقق شرائط شيء باجمعها ولا يرى ذلك الشيء لا نا نرى
الجسم من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزاء المدرك
بعض من لتساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند
اجتماعها لانتفاء ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة والا نرى ما هو ابعد
لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئى اعني
لولى الاحداقات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء
لاجل البعد فرضنا ان هذا المرئى زاد عند على البصر بقدر قيراطة
فوجب ان لا نرى اصلا لكنا نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم

الرؤية قال المفسرون من رؤيتنا جميع اجزائه ان نرى كيله وامامن يقول
ذا لك ان لون كل صغير الحلق وكبير يجب رؤيته الاجزاء وعلمها وليس
كذلك بل صغير الحلق وكبير يجب الرؤية لجليليته وكبرها على ما بين في علم
المناظر وقالت المعتزلة ضعف ظاهر بناء على تركب الجسم من
الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا المقدار ان يرى الاجزاء كلها او
ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان صغيرا او بعيدا وذلك
لان رؤية كل منها او بعضها اصغرها هو عليه لوجب الانقسام فيما لا
يتجزى وليس كذلك وما هو اصغر مما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء كما
هو عليه يمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الاصغر صغيرا او كبيرا
وهو بط قطعا ورؤية الكبير ما قيل من مثل يوجب الانقسام وورود
بعضها على ما هو عليه عليه وبعضها الكبير يمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح
فوجب ان يرى الكل على ما هو فلا تفاوت في الصغر والكبر فنقول
ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والسؤال منقوض
ثم لا يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ادراك
البصر عيان فليس في الادراك بالبصر اسناد الى الآلة والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او يلزمهما والجمع
المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والا
ستغراق باجماع اهل العربية وللاصول وانتم النفي وتحت
استعمل النفي وتحت الاستثناء فانه سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام
في الجميع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله لا تدركه
الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها التي فرفعها رفع الايجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن العموم كان قوله لا تدركه الابصار
سالبة مهملة في قوتها جزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار
ونحن نقول لم يجب حيث لا يراه الكافرون وبل يقول بعض البعض

بالنفي يدل على الاثبات للبعض الامر فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا
عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم
ملا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في
الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر
هو الرؤية ولا نم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقة النيل والوصول المنفي
من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يقع رأيت القمر وما ادركه
بصري لاحاطة العين به ولا يصح ادركه بصري وما دانيته
فيكون اعم من الرؤية ملزوما عينية الاحاطة من اعلم فلا
يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك
الجارحة المخصوصة كما هو المذهب فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون
ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وسمى
رؤية يحصل لنا بعضها تلك الحالة بعينها بالبنية الى الآخرة من غير
توسط تلك الحالة وثانيها انه تعالى يكون بحيث لا يرى فانه
ذكر في الدنيا المدائح وهذا كان من الصفات علامة مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته
وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال على ما مر ان
ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المشروع
فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما عن
الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة
المخصوصة لاستعارة ما لزم الحدوث والنقصان وذلك
في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها

كما علم بالضرورة من التجربة ولما مر ديته على الحجة المذكورة عن غيره
مقابلة ولا توسط الرسل لحق عنايته من الله تعالى على عباده ولو سلم
فلا نم انها تنفي وضعها ان الله تعالى خيارك في كتابه سوال الذين
استعظموا استعظاما شديدا واستكبروا استكبارا بليغا حتى سموه
ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا وقولهم فماذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة فانتم تنظرون وقولهم يسئلك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلما ثبت رويته
تعالى لكان الجواب ان ذلك لعتوهم وعنادهم على ما تشعر به سياق الاية
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم و
الكتاب مع انهما ممكنتان وفاقا ولو سلم لطلبهم الرؤية في
الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفت من حال الانبياء
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بغير الاذن او عن
طلب الرؤية في الدنيا وعن الايمان المقيد بها لا نسلم ان في الدنيا
وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالعين
للنبي فالجمهور على خلافه فقد روى انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال
رأيته بفؤادي وانا الرؤية في المنام فقد حكى القولين جماعة من كبراء السلف
وضعفوا رأيهم لو سلمنا ان الآية تدل على الثبات فالرؤية ابدا لم يرها احد جماعا
والجواب منع كونها لن للتأبيد بل هي للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا الى الموت ولانكم انتم تعترفون بالاية الدالة على الرؤية ومنعتم

ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل
وتكليمهم من وراء حجاب او ارسال الاتام الى الانام ليكلمهم على
السنتهم واذا الرؤية من تكليمه في وقت الكلام لم يرد في غيره اجماعا
واذا المرئي هو الصفة لم يرد غيره ايضا اذ الاقوال بالقوى والجوارح آلة
التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام لمع سريع والمعتزلة
ذهب الى انه ثم لا يمكن وان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب
الوجه بمجانا ذكرنا في احتجاج المكونين للرؤية وقد مر وسؤال موسى
لقومه اشارة الى الاحتجاج الثالث من الاحتجاجات التي ذكرناها على الوجه
الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية
وقد وانتظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين
اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا
لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء
او صلة للنظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبول التاويل اشارة
الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة
الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل
على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج
الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقولهم ان المعلق
لا يدل على امكان المعلق بالاية وقولهم ان المعلق
الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة
على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول
منعا وهنا لا نم ان الصخرة يفتقر الى علة موجودة وقولهم
والمحال وضع الحصر اشارة الى الثاني منعا وهنا لا نم ان المشترك

بين الجوهر والعرض منحصر في الحادث والوجود فان الامكان مشترك
بينهما وعلى ثبوت الوجود عطف عليه بقوله ونفي التناقض بين نفي وجوب الوجود
كما يدل على بقي الامر المذكور يدل على ثبوت هذا الامر الذي
تذكره الان منها الوجود وهو فاده ما ينبغي للموجود فان واجب الوجود
كان مستغنيا بافاده ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذلك
مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره وصفها الملك لان
الملك هو الغني الذي لا يحتاج عنه شيء وجوب الوجود كذلك لانه لا
يفتقر الى غيره وكل ما هو غني ومفتقر اليه لانه منه او مما هو منه و
وصفها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شأنه ان
يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانتقال ومنها
القوة اي قوة التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره
وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها
الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى ثابت وما عداه قابل
للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير و
ذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان ذات الوجود خير محض خالص
شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود
فذات الباري هو الخير ومنها الحكيم وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه الآن
وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما بين ومنها النجدة لان
اجبار هو التغلب الذي على ما لا ينبغي وهو لا شك ان واجب الوجود كذلك
لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويحيره على الوجود ومنها القهر
لانه يقهر على الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها الغيومية
لانه هو القائم بذاته الذي تقوم جميع الممكنات وامثال اليد والوجه والقدم وا
لرحمة والكرم والرضا والتكوين فواضحة لما تقدم ان اليد عبارة
عن القدرة والوجه عبارة عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة و
الكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة

والارادة

والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه مغايرة للوجود وذهب الشيخ عبد الله السعيد الى ان القدم
صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات متغايرة للارادة
وذهب المحققون الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع المشهورة
اقول من قوله ان تركن فيكون فقل جبل فعله كن متعلق ما يكون
الحادث اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والخلق قالوا
وانه غير القدرة لان القدرة انما هي الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون واجيب
ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان
بابا للذاتيات لا يعلل بل يعلل بالامكان يعلل القدرة به فيقال
هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع
فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجهه لا يخفى
وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل
بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه
الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره
واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فاذا القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منها احدهما بعينه بل
لا بد في حصوله من صفة اخرى يتعلق بها اي بذلك القدر
احدهما وتلك الصفة هي التكوين قلنا من ذهب الى ان الطرفين يصح
اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص
وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف على ما مضى اي سبب
الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

الفعل المتصف بالزائد الخطأ
لا يخلو اما ان يتصف بما هو زايد على الحدوث او لا الثاني

منل افعال النائم والساهي والافعال الاول الماحسن او قبيح لذاته اما ان
ان يتعلق دفعا وذما الاول الثاني الحسن والاول قبيح ويسمى سفها
والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذالك لانه
اما ان يستحق بفعله مدحا قل او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذما
والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه والا فمباح وهما
عقليان اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها عقليان بمعنى ان
الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم فيهما هو العقل
والعقل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له اما بوجه
واعتبار او على اطلاق وهذا فهم والشيخ كاشف عن الحسن
والقبح الثابتين له على اصل الاخبار المتلقاة وليس لهذا ان يعكس القضيتين
عند نفسه بان يحسن ما قبحوه ويقبح ما حسنوه نعم اذا تخلف حال الفعل
في الحسن القبح بالقياس الى الاشخاص لورود الاشخاص والاحوال
كان لهذا ان يكشف عما يتبعه العقل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقا
لت الاشاعرة الاحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن
او القبح عليه الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشروع كما يزعمه
المعتزلة بل الشرع هو المبتدئ له والباعث فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لكن ممتنعا وانقلب الحد ضد القبح حسنا والحسن قبيحا
كما في المنع من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا يتأتى
النزوع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان
لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة كمالا
والقبح كون الصفة صفة نقص ايّ العلم حسن اي لمن اتصف به كمال و
ارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقص وانتضاع حال
ولا نزاع ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدلوله
العقل الثاني ملائمة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض كان حسنا
ومخالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما

بالمصلحة

بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح
ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا
منهما وذالك الغرض مدرك العقل كما لمعنى الاول و
يختلف بالاعتبار فان قبلتي مصلحة الاعلاء
وموافق لغرضهم مفسدة لاولياءه ومخالف
لغرضهم الثالث تعلق مدحه وثوابه او ذمه
وعقابه فما تعلق به مدح شرعي في العاجل فالله تعالى يثيبه
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم شرعي في
العاجل وعقابه في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق
به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشتمل على افعال الله تعالى الكثير
يتعلق المدح والذم وترك العقاب والثواب و
هذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذالك
لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه
بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه وذم فاعله

وعقابه دائما صارت كذلك بسبب الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا
للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة
مقتضية لاستحقاق فاعله ملحا وثوابا او
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
ثم ان تلك تفيد ذلك بالضرورة من غير تامل
وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وتفيد
ذلك بالعقل لا بالضرورة بالنظر ولكن اذا ورد
به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كما في الصوم اضر
رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف

على كشف

على كشف الشارع فادراك الحسن والقبح في
هذا القسم موقوف على كشف الشارع عنهما بامره
ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو
مفيد بحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم
انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن
والافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها
تقتضيهما وذهب بعض من تعلم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا وفي
الحسن والقبح مطلقا قالوا ليس حسن الفعل او
قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحد هذا
وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات
صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن واذ
لا حاجة فيه الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه
انتفاء الصفة المقبحة وذهب الحبائي الى نفي الصفة

الحقيقيه فيهما فقال ليس من الافعال وقبحها صفات
حقيقيه فيهما بل الوجوه اعتبارية وصفات اضافيه
تختلف بحسب الاعتبارات كما في نظمه التيمم بادبا
وظلما وبعد تحريره محل النزاع نقول ذهب الجاحظ
الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه
اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق
وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة
لكل عاقل من غير الشرع ولهذا يعترف بذلك
منكرو الشرايع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما
علما من غير شرع ولهذا اشار المصنف بقوله
العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع
واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص لا ينافي كونها بحسب الجبلة والعادة
مكتسبين في بعض الاحيان

وثانيها

وثانيها انه لو لم تثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا
الا لان العلم ليس ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب
قبح لا يصدر عنه وان الامر بالقبح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه
معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور الى هذا الوجه اشار المصنف
بقوله ولا ستفاضة ما لم تثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر
والنهي دليل الحسن والقبح وما ذكرتم يجعل الحسن عبارة عن
كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق الذم
النهي ثالثها انه لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل
لجاز التعاكس فيما الحسن والقبح فان التنازع يجوز ان يكون
ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في القبح فيلزم جواز حسن الاساءة
وقبح الاحسان وذلك مما يقطع بالضرورة والجواب ان الربط
بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين
الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت
في العلم التفاوت التصور جواب اعتراض سيرد
فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا
لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف
الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد
يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها
ولما فرغ من ادلة المسئلة اشار الى الجواب عن ادلة
الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير
الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما

اقتضاء على ما صح القبح والمقبح الحسن والتالي باطل فان الكذب
قد يحسن الصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
النبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب
في صورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على صفته لا
ان ترك احياء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب القبيح لا قبح على انه يمكن التخلص عن
الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض لمندوحة
عن الكذب والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وعدم
ارتكاب اقل القبيحين مع انه ان كان التخلص وتقرير
الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان
شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم
باعتراف الخصم وجه الملزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء
من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق
واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك
فذاك وان يمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل
صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا مرجح وامكن لزم
الترجيح بلا مرجح واستند باب اثبات الصانع وان توقف
فذاك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل مع القدرة
والاصدر عاد التردد وان وجب فالفعل اضطراري
والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي هي
التخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب
لا ينافي الاختيار وبالجملة فلا يلزم من كون العبد مجبورا
والى هذا اشار بقوله واجيب باطل واستغاثة وعلم

يدل على انتفاء القبح عن افعاله قد اجتمعت الادلة اجماعا
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح لاستحالة الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عنه فلا تصور منه
فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح
وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى يستغني عن غيره قبيحا كان او
حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم
بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعلم بالنقص
وذهب الجهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال
لا يتعلق القدرة على القبيح واحتار المصنف مذهب الجهور واحتج عليه
بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء
والقبائح منها فيكون قادرا عليها واجيب النظام بان فعل
القبيح مع لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما ومايؤدي
الى محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه مع انتفاء الجهل والحاجة
بالغير لا ينافي القدرة واليه اشار بقوله ولا ينافي الاشتراك
اللاحق وفي الغرض ليستلزم النقص ولا يلزم من عوده الله
اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض
والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو وجه
اصلح له من عدمه وذلك لان ما سوى وجوده وعلمه
بالنظر الى الفاعل اما ان يكون وجوده مرجوحا بالقياس اليه
لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة
فكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل والتي به

من عدمه وهو معنى الجهل فانى يكون الفاعل مستحيلا لوجهه وناقضا بدعته
واعترض عليه بان الفرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يتبين الاستحالة
واجيب بان يقع غير ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام
والاتم يصح ان يكون غرضه الملازم من العلم الضروري بذلك واراده
القبيح قبيحة وكذا ترك اراده الحسن قبيح وكذا الامر بالقبيح قبيح والنهى عما
ليس بقبيح قبيح اختلفوا في اراده الله للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان
اراده الله تعالى متعلقة بكل الكائنات غير معللة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين
السلف وروى مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه سبحانه من الكافر الايمان وان لم يقع الى
الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واضافوا الى
مذهب الحشوية واحتج عليه بوجوه الاول ان اراده القبيح وكذا ترك اراده
الحسن كلاهما قبيح وردّ بالمنع فانه يتقرر في ملكه حسب شاء انتهى ان
الامر بالايمان والنهى عما يريد قبيح وردّ بالمنع اذ ربما يكون غرض
الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا على طبعه ام لا فانه
لا يريد من شأنه من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن منعه بانه لا يطيعه
فانه يريد منه العصيان ولكن على الامر نهيب لمواله وكذا النهى وتبع
الاشاعرة على ان اراده الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق لها ما شاء
يقدر منهم من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الاراده هى القصد
المرجح لاحد طرفى المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا معنى الافعال مستند
الينا كما سبق وعلى التحقيق غير معلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة من العاصى وقد صدر الكفر عن الكافر و
المعصية من العاصى لزم سببية ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل
مراد الكافر والعاصى فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصى غالبين عليه
بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يضير من ذلك
مرئى قريبة من عبد حكى الله رضى القاعد الجبار دار صاحب بن عبيد فرى الكاتب
انا اصحق الاسفرايينى فقال ابتنى من تنتشئ من الفحشاء فقال الاستاذ
المعبود سبحانه من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المقدور غير واقع
وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة منهم حتى لو لم يعاقب لزم ان يكون مغلوبا لهم اراده
من العبد الاتيان والقاعدة بحسب غيبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع

ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم واراد غيبة واختيارا
الاكل لها واضطرارا فانه يدخلوا وهذا ليس شئ لانه امر يقع
مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصى وكون بعض المقدور مقدورين
وانكم ايضا انه تعالى علم بما عدم علم وقوع عدم ما ليس بكائن
فعلم استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة
الشئ لا يريده البته والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على
ما مر فلا يكون موجبا لاشتاعه او وجوبه والقدرة
قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا فان افعال
العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هى واقعة بقدرة
الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله والقيام
والقاعد والاكل والمشارب وغيرها للانسان
مثلا وان كان الفعل خلقا لله تعالى فالفعل انما
يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ
في العبد قدرة واختيارا الذى يكون هناك مانع او جبر
فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل الى الا يس
لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان
يوجد في العبد خلقا والله ابداعا واحداثا ومكسبا للعبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واراده من
غير ان يكون هناك منه تأثير اصلا وخلاف وجهه
سوى كونه محلا له وذهب المعتزلة الى انها واقعة
بقدرتهم على سبيل الاستقلال بل الخيار بالاختيار
واختار المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان
كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش

والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى منها ويعلم ان
الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر
شئ منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فى شئ منهما للقدرة
واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيا
رية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عايد الى وجوب القد
والاختيار فى الاولى وعدمهما فى الثانية لا الى تاثيرهما فى
الاولى وعدمه فى الثانية لانا نجد من انفسنا ان الشئ كما
الفعل الاختيارى مع عين كالقدرة والاختيار وجودا
وعدما كون العلة عليه للتاثير ولا معنى للعلية
الا سلم ان العبد يثبتها الاستقلال بها لجواز ان يكون
المرجح جزء اخيرا من العلة المستقلة وعدم الانفكاك
بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان
موجدا للفعلة بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه
اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك وليتوقف ترجح
فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القا
ئلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى فظاهر واما
مذهب غيرهم فانه لا بد من الارادة الجازمة وذلك
المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لنا الكلام
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح واجب الصدور
عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل جاز
ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص
احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل
ينتهى الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان

الفعل

والفعل مع المرجح الذى لا يكون صادرا عنه باختياره واجب
الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لانا
لا اختيارنا اولا وبهذا التقدير حيث عممنا المرجح سقط
الجواب بان ترجح المختار احد المتساويين جاز
كما فى طريق الهارب وقد يحتاج العطشان لان الارادة
صفة شأنها التخصيص من غير احتياج الى مرجح
وانا الكلام فى المرجح بل مرجح ولم يحتج اليها قال صاحب المواقف
من ان هذا التدليل التزام على المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح فى الفعل الاختيارى لا القائلين بانه يجوز للقا
در ترجيح المساوى بلا مرجح فان الهارب يمكن
من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخرى او
اصعب منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب بالقدرة
عى لانيا فى القدرة يعنى ان القادر هو الذى يمكن
من كل من طرفى الفعل والترك بحيث يتحقق الذى
الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة له اما ان يجب فى الطرف
الذى تعلق به الارادة وهذا الوجوب لانيا فى الا
ختيار بل يحققه كالواجب اشار الى النقض الاجمالى
بقوله لو تم هذا التدليل لدل على ان الواجب لم يكن
موصوفا بالقدرة والاختيار فان ما ذكر من
جار فى حقه ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة
العبد تحدث فيه فافتقرت الى ان ينتهى الى ارادة يحدثها
يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه وقد تقدم
فى ارادات التى لغرض صدور الفعل عنه وارادة الله

قلا يحد فلا يفتقر الى ارادة المحل فانتفت الاضرورة
المضم بانه لا يدفع القسم المذكور اذ يقى ان لم يكن التى تسمع الارادة
القديمة كان موجبا لافقاده مختارا فان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان
الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه
فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانا
ندفع النقض اذ بين عدم صحة بيان الدليل وصورة التخلف
وقال صاحب المواقف فى هذا الموضع نظر فان ما ذكر
من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى تعالى مرخص
المرجح فى قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث
فيصير الاستدلال هكذا ان امكن العبد من الفعل و
الترك مع توقف الترجح على مرجح وصبب لا يكون ذلك
المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتم
بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد يجب الفعل معه
ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى تعالى فهو يحتاج
الى مرجح قديم يتعلق ذاته بالفعل الحادث فى وقت
معين وذلك المرجح قديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون
تام مستقلا فى الفعل وح لا يتجه النقض بتمام الجواب
بحصول الفرق بين المرجح فى فعل العبد يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله فى فعله
وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لان ما لا بد منه
مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير
واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا

فهذا الفرق

فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين فى الاستقلال
وعدمه وذلك لا ينتهيها ولا يفيد افتراقهما فى الاضطرار
وعدمه وهذا هو المطلوب لان النافض يدعى لزوم كون
البارى تعالى مضطرا فى فعله لاعتمادا على ان قوله وجب ان
لا يكون ذلك المرجح الا منه والا لكان حادثا فاحتاج
الى مرجح آخر وهلم جرا الى ان ينتهى الامر الى المرجح الاخير
ان لو كان صادرا عنه باختياره ولما اذ كان صادرا
عنه لا باختياره فالمحذور ممنوع فبطل ما ذكره من الفرق
بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان
العبد لو كان موجبا لافعاله لكان عالما بتفاصيل
الايجاد لانتفاء وجود العلم بالموجب ولهذا صح بالاستدلال بفاعلية العالم على العالم الفاعل والتالى باطل
لان النائم يصير عنه افعال اختيارية لا تتصور له بتفاصيل
كيفيتها وكميتها والماشى انسانا كان او عين يقطع مسافة
معينة من غير شعور له بتفاصيل الاوضاع التى بين المبتدأ
والمنتهى والناطق بالحروف مخصوصة منه على نظم مخصوص
من غير شعور له بالاعضاء التى هى مخارجها لا بالحيثيات
والاوضاع التى يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان تلك
الحروف والكاتب يتصور الحروف فى الكلمات بتجريد لا
تامل من غير شعور له بالانامل من الاصابع والاعضاء التى
العظام والعضلات فى الاعضاء والعضلات والرباطات و
لا يتفاصيل حركاتها واوضاعها التى بها تلك الصور والنقوش
واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا

الامع اقتران الفعل فيكفي الاجمالي يعني لانم ان الايجاد
لايتحقق بدون العلم بالموجد والمتعلق لعلمه تم لايتد
لون عليه بالايجاد بل باتفاق الفعل واحكامه ونعم الايجاد
بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لايكون
الا بعد العلم به سيتلوه ! لكن العلم الاجمالي كاف
فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لدلالة التالي ومنها
ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه بالاستقلال فاذا اراد
منا الله اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تم سكونه
في ذالك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو باطل
لاستحالة او لا يقع مني منهما وهو ايضا لامتناع خلو الجسم
في غير آن المحدث عن الحركة والسكون لان الخالق
عن المقتضي لايكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين
سوائي وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا
جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر
فيلزم المرجح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من
القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف
بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تم يعني في القدرة المذ
كورة يقع مراده تم لكون قدرته اقوى اذ المفروض
استوائهما في الاستقلال بالتأثير وهو لاينافي التفاوت
في الحقيقة والمنة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا
لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل بها وهو المحدث يجب
ان يكون الفاعل للمحدث مخالفا لفعله في المحدث
والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث فاجاب عنه

بقوله

بقوله والمحدث امر اعتباري لاتأثير للفاعل فيه بل انما
يعتبر الفاعل في الفيه بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد جسما ابيض لان المصحح
لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق
في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره
يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد سبب الغير وهو ان
الجسم لايجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم
من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على
ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه متعذر علينا ان
يفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بالتفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط واجاب عنه المصنف بقوله
وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني
ان بعض الافعال لاتتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات
وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لاسبب عدم وقوعه
بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الآن
الاول ومنها انه لو كان موجد الافعال كان بعض
افعاله حراما من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد
خلق الموذيات فعل الله تعالى لاشك ان الايمان حسن
من خلق الموذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا
نسبة بالخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة
بين الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس

X

ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على
نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله
تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد على فعل نفسه لكل شيء او بفعل
العبد خاصة او بلفظ الجعل او العقل او بغير ذلك من
الوارد بلفظ الخلق واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على
مقدمات الايمان يعني ان الشكر لعبد الله تعالى بل وجوبه ليس
على نفس الايمان على اقتداره وتمكنه وتوفيقه على تحصيل
اسبابه والتمتع متناقل ومعارض لمثله يعني ان الاقدار
السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها الفاعا بانا
عبارة خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض
مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء صريحا وهو قوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تملكا واستحقاقا
للعباده فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كلا يعود عند المخالفين لكل بل يحمل على العموم
ويدخل فيه افعال العباد وكذا قوله تعالى هو الله خالق كل
شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى ان كل شيء خلقناه
بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى وهو الله الخالق و
الحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان او ضمير مبهما
يفسره الله والا فان كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما
كان الله عالما والعالم لا يدل الا على الذات المخصوصة نزله
الاشاعرة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعنى ليس الا هذا المعنى ويلزم ان يكون عائدا
الى الوصف على معنى انه مخالق لا غيره ولعل العبد فاضل

خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل
تعالى واسئلوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق اجمع على علمه تعالى بما في قلوب من التوحيد و
العقايد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم
اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق في اسلوب الكلام راجعا
ره الى ان كان من الملزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي
ان يشك فيه وهذا استدلال بالآية على عدم كون العبد
خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم
اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى ربنا
واجعلنا مسلمين لك ربنا اجعلني مقيم الصلوة واجعله
رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل
الله ما يشاء والله سريع الايمان وسايرالطاعات
اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام
على انه يفعل ما يريد بعد عدله عن الظاهر ويعين ما
ذكر قوله تعالى كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله ثم
في قلوبكم الايمان اذ هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم
في البر والبحر وما يعلم جنود ربك الا هو الا غير ذلك ومنها
ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن
بتقدير الله تعالى ومشيته فجمعها مناقل وقد ذكر العلما
تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل
يجوز ان يسند الى ما قد تدخل في الجملة ولا شك
ان الله تعالى مبدء الجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فالمسبب
اذا استناد افعال العباد اليه تعالى واما الحمل عليه كما
يدل عليه بعض الايات بحسب الاتباع لان الاقدار المتمكنين

وتميل الاستطاعة الى الفعل منه ثم فكانه هو الفاعل لا غير ومرض
لمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم
واختيارهم وهو ايضا انواع فنها الآيات الصريحة في اسناد الافعال
المذمومة للعباد الى العباد وهي اكثر كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل صالحا فلنفسه يجزي
الا مثلها والفعلة كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان
الله يعلمه واتفعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى
كل نفس بما كسبت رهينة اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
واجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
حذر الموت وجعلوا لله شركاء الجن والخلق
كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وتخلقون
من الطين اذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله
تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع
كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها واشباه ذلك كثيرة في
القرآن واجيب بانه لا ثابت بالدلايل القاطعة ان الكل
بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا
عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون
العبد سببا لهذه الافعال هذا في عين لفظ الكسب فانه يقع
على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والمأ على رأي الاشعري
وهو ان مجمع القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك
المجموع يخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا
اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على

الكفار

الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة والالجئ
الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لكم
لا تؤمنون بالله ومالهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال
ذلك كثيرة في القرآن منها الآيات الدالة في القرآن على ان
فعل العبد بمشيته لقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
واجيب بما سيأتي من ان الفعل العبد بارادة الله تعالى لكنها
موافقة لارادة العبد بطريق مجرى العادة فلذلك رتب
عليها واما على راي الامام فانه يجوز ان يقال فعل العبد
بمشيته ومشيته بمشيته الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي
والمدح والذم والوعد والوعيد والماضي للانذار
والاخبار واجيب بما سيأتي من ان هذه كلها باعتبار
الكسب الصادر عن العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال
الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
وابتداء من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت
في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء
النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل
اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القاطعة

والترجيح معنا لان الشواهد القطعية العقلية على وفق
مذهبنا كثيرة منها انها لولا استقلال العبد لبطل المدح و
الذم واللام والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين
الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والاستغفار
وكلمات النسخ والهذيان وكذا ما يقع باختيار العبد على
وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة بديهية بالوجدان
لان الكل بخلق الله سبحانه من غير تاثير العبد فيه واجيب بانه
انما يرد على الجبر الناشئ لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب
جزمه وان كان بخلق الله تعالى ان المدح والذم قد
يكونان باعتبار المحليه دون الفاعليه كالمدح والذم والحسن
والقبح وساير الغرايز وان الثواب لما كان فعله الله تعالى
وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يتوجه لم خلق
الامراض وعقيب سببي النار دون عدم افتراق الفعليتين في المخلوقية
لله تعالى لانا نجد في افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال
العباد قبايح ويقبح من احكم خلقها كالظلم والشرك ونحو
ذالك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه
تابع لقصده وداعيه وجودا وعدما وكل ما هكذا لك لا يكون
بخلق الغير وايجاده اما الاولى فللقطع من استقراء
جوعه وعطشه ووجود الطعام والماء بالاضافة الى آكل
ويشرب به ومن علم ان دخول النار مؤلم ولم يكن له
داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلانها لو لم

بايجاد الغير لا يكون في وجوب والامتناع تابعا لان اراده العبد
يجوز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته
واجيب بان ما ذكر في شيا الصغرى لا يفيد الوجوب و
لامتناع بل الوقوع واللاوقوع وجب فعل جميع ارادة
الغير كما للعدم والعبد فتقتضي الكبرى ولو سلم الوجوب
والامتناع فلم لا يجوز ان يكون التبعية اراده الله تعالى فيه
واحدثه اراده العبد بطريق جرى العاده ومنها انه لو كان
الله سبحانه خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها ازلا على
الكافر الافاعل الكفر فيكفر كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا زانيا قاتلا
الى ما لا يخفى واجيب بان هذه الاسامي
انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى
ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وما اتصف
ولا يتصف بها الا المحال فلم لم يصح صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لايجاد الكلام
في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد
اليهم وزادوها تاثيرا وزادوا ايضا ان الفعل المترتب على
آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا عنهم اليه اصلا فلم يمكنهم
لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء
لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل
الفاعل فعلا آخر بخرق كحركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها
او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشرة
ومتولدة فالفعل المحادث ابتداء من غير توسط فعل

بسبب

آخر هو المباشر كحركة اليد والثاني حدث فعل آخر هو التولد كحركة
المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من
فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من
فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله
تعالى وصار المعتزلة مذهب المعتزلة وقال وحسن المدح على
بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال
يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة العلم بانه
مقدور لنا لانا لا نعلم من تركه لانه عند سلبه عنى
الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور
والمعتزلة قالوا هذا الوجب انما يكون باختيار السبب
والوجب باختيار السبب وجوب بالاختيار لانه لو لا
امكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم
في القاء القصي عليه لا على الاحراق جواب عما يرد
رد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن الذم والمدح لا يدل كان
على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد انما
حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء
القصي في النار اذا اصر بها مع انا نعلم ان المحرق
غير الملقي وتقرير جواب ان الذم للالقاء لا للاحراق في قابل
الاحراق عند الالقاء صرف لما فيه من مراعات العاقبة
وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما
خلق الفعل لزم الجبر او الالزام صح في الواجب خاصة اراد
الاعلام صح مطلقا قد اشتهر فيما بين الكل كثير من اهل الملل
ان اعواد نقض الله تعالى وقدره وهو يناقض افعال

العباد

العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال
الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اي خلقهن
وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الجبر
اي كون افعال العباد مخلوقة الله تعالى وهو باطل عند العقلاء
وان كان المراد بهما الاعلام والالزام كما في قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت فيكون الواجب باختيار القضاء والقدر دون
الجائي وهو معنى صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما
الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض ولتعلن الآية وقوله
الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمناه بذلك
وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال لها بالقضاء
والقدر والية اشار بقوله صح مطلقا وقد نبه امير المؤمنين
عليه السلام في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى عن الاصبغ بن نباته
من ان شيخا قام الى علي امير المؤمنين عليه السلام بعد انصرافه
عن صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان
بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب
عنائي ما ارى من الامر شيئا فقال له مه ايها الشيخ
عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم
وانتم منصرفون ولا تكونوا في شيء من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء

والقدر سافانا فقال ويحك ظننت قضاء لازما وقدرا
والعقاب حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والوعيد والامر والنهي ولم يات لائمة من الله معذب ولا لمحسن محسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم الرحمن وحبوس الشيطان وشهود النار ونزاع القرى واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال النبي صلعم القضاء والقدر اللذان ما سرا الا بهما قال لا مولاه من الله واحكم من ذي احكم ثم تلا قضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فاين ادلته للثنوية على قدم النور والاضلال انما هو الى خلاف الحق وفعل الضلال والاضلال انما هو الى خلاف الحق وفعل الضلال والاهلاك والهدى مقابل له فطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة للاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين فمنتف

عنه

عنه نعم لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبايح و
اما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة فما
ورد في الآيات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى
الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقولهم ومن يضلل الله
فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل الله فاولئك هم الخاسرون
وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال
عندهم لمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه
لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا
في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب اغلبهم
الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار وورد الخبر بانه
تعذيب غير مكلف قبيح اختلفوا عقلا فلا مصدر
من الله تعالى واجيب الخبر بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن
نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والكفار يولد لهم
الله تعالى واجيب اما بعنة بقوله وكلام نوح مجازا فانه
سماه فاجرا كفارا تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه الثاني
اطفال الكفار تحت امر اهل الجنة واعدة عقوبة
والمجاب عنه بقوله والمجاب بقوله الخامس
ليست عقوبة للطفل بل كمن اصلا مالا يقصد
الحجامة والثالث حكم الطفل حكم اسيد لانه منع
من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه
كاسيد فيعذب به الله كابيه واجيب عنه بقوله والتبعية
في بعض الاحكام جايز ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام
كالتعذيب والتكليف مشتمل على مصلحة لا تصلح بدونه

وعلى استحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم من
غير الاستحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنابة جرح الانسان
ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فلو كان التكليف واجبا بان
الجرح مضرة صرفه والتداوى لا يكون الا تخليصا
من تلك المضرة بخلاف التكليف فان منافع فيه عظيم
ليس هو التخليص عن المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك
اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوى الثانى ان التكليف
الثانى ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنابة المعاوضات
وهى يشترط فيها رضا المعاوضين وكذلك التكليف
ان يشترط فيه رضا المكلف فالتكليف بدون رضا
المكلف قبيح اجيب بان الاحتياج فى المعاوضات
الى رضا اجانبين لاختلاف اغراض الناس فى المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف
للعقلاء فى احتياجه فلم يحتج الى رضى المكلف الثالث
انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز
ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب بان التكليف لو كان شكرا
لخرج التعريف بسبب قبح المشقة فى مقابلتها عن كونها نفعا والى هذين
الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر بطل ولان النوع قبيح
الى الفاعل المستلزم لمشقة النافع اشعارها فى الرياضات و
ادامة النظر فى الامور العالية وتذكر الاذيات المستلزمة لاقامة
العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد الاشارة الى حسن التكليف
على طريقة الحكماء والكلام يتم بذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده

باموره معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس وسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التى كلها صناعى لا يقدر عليها اصلا
واحد مدة حيوانه والتمانيته بجماعة يتبعا ضعفه وينتشا
كون فى تحصيلها بان يعمل كل صاحبه بازاء ما يعمل له
الاخر مثلا ينزع ذا ان لهذا ويجر هذا ذاك ويحط لاض ويخيط واحد
الاض لابن له وعلى هذا القياس سايل الامور فيتم لهم معاشه
باجتماع من بنى نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدنى بالطبع فان
المدن باسطلاحهم عباره عن هذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا
كان بينهم معامله وعدل لان كل واحد لا يشفى ما يحتاج اليه
ويغلب على بعض من ناحية فيه وذلك يدعوه الى ان يجور على الباقين
فيقع من ذلك الهرج والمرج فتحصل امر الاجتماع وتظلمه و
للمعامله والعدل جزئيات غير محصوره لا ينظبط الا بوضع
قوانين من السنة والشرع فلا بد من شارع لبيان ذلك
على الوجه الذى ينبغى ثم لو تنازعوا فى وضع السنه والشرع
لوقع الهرج فينبغى ان يعينا الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد العاقلون له فى قبول السنه والشرع منه وهذا
لاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بايات يدل على الله من
عند الله وتلك هى المعجزات ثم ان الجمهور من الناس مستحقون
اضلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدم
معه على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب
وللعاصى عقاب بجلبهم المحوف والرجاء على الطاعة وترك
المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك مع
عليهم معرفة الشارع والمجازى ولا بد من سبب حافظ لذلك

فلذا الله شرعت العبادات المذكورة لصاحب الشرع والمجازى
وكررت عليهم حتى يسلكوا التذكير بالتكرير فاردن ينبغوا
يكون الشارع داعيا على التصديق بوجود خالق عليم قدير
الى الايمان ليتابع من يرسل اليهم من عنده صادق والى الاقرار
بوعد ووعيد وثواب وعقاب امر ونهى والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق سعدت حاله والى الاقبال
لمسببة التى يحتاج اليها الناس فى معاشهم حتى يتهيأ بذلك
لك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع الانسانى و
تلك السنة اعنى الطريقة التى بينها الشارع ويدعوا اليها
العباد استعمالها نافع فى امور ثلثة الاول رياضة القوى ا
النفسانية عنيعا متابعة الشهوة والغضب المانعين عن
توجه النفس المتاطفة الجناب القدس الثانى ادامة النظر فى
الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدو
رات الكثيفة الموديه الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر
نذارات الشارع ووعده للحسن ووعيده للمسئ المستلزم
لاقامة العدل فى العالم مع زيادة الاجر والثواب فى الاخرة
فهذا بيان حسن التكليف على راى حكماء الاسلام وقد
اجمع عن القبايح اختلفوا فى ان التكليف واجب ام لا
فمنعه الاشاعرة بيان على اصلهم من عدم وجوب شئ على الله
تم واتبعه المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف
زاجر عن ارتكاب القبايح لان الانسان بمقتضى طبعه
يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام
ابن جره عنده وانتزجر عن القبايح واجب وشرايطه احتراز عن

ولقدرته

وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرها وهو منقطع
للاجماع والايصال الثواب التكليف لابد ان ان يقطع
عن المكلف بذلك للاجماع المنفصل على انقطاعه ولان
التكليف لولم ينقطع لم يكن ايصال الثواب التكليف
والثاني ظ الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي
على المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما
محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب ولما لم يكن
ايصاله الى المستحق وعلة حسنة عامة اى علة حسن
التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن
والكافر وضمير الكافر من سوء اختياره فان قلت
للسائل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه
مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى واجاب بقوله وهو
مفسدة لامن حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني
ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت
من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في
حسن التكليف هو المفسدة الحاصلة من التكليف والثاني
ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر
لافايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب
له فلا فايدة له في تكليفه فكان عبثا وتقريره بوجوب
انا لانسلم ان تكليف الكافر لافايدة فيه بل الفايدة ثابتة
وهي التعريض للثواب والثواب والتعريض حاصل بالنسبة
الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فايدة فهل المكلف

المكلف

المكلف به لافايدة نفس التكليف واللطف واجب
لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب
عند المعتزلة واحتاج عليه بان الغرض
يحصل به عرض المكلف فيكون واجبا والتالي بقسميه
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع
الا باللطف فلو خالفه من دونه كان ناقضا لغرضه
كمن دعا احدا الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا
ان يتحمل معه نوعا من التاديب فانه لم يفعل ذلك
ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فانا
كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان
من المكلف وجب على الله ان يتعرض له ويوجبه
عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف
فيه العلم بالعقل وجوه القبح منتفية وان كان
لا يخ عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة وليس
بمفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الا
شاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها
ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح
لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم تنتف
جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي
توجبونه مشتملا على جهة قبح لا نعلمه فلا يكون
وجها وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة
لنا لانا نكاد نحيط بها وليس لها وجه قبح

وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا
لان الكافر الا معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده
والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز
الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بما يجب
وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه ما حصل الملطوف
فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب
حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز
ان تحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه تغلب
عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان
واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه او ايجاب بني الشارح
ح اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان
بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وهو كلام
مفض لا قضاء الال الى الانكال والثاني الى الياس
فلانا بي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب
ان هذه الاخبار ليس مفسدة بجواز ان يقترن بالاخبار
بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على
المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار
انه هو بالنسبة الى من علم كالى لهب والمفسدة متحققة
فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى حتى يفضي الى الياس
ويصح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف
او امنع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة
الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب حينئذ لانه

على ذلك التقدير لانه يقول لم ما لطفت بي كما قال
الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فانذر بآياتك من قبل ان نذل ونخزى فمنعهم اللطف
في بعثة الرسول كان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم
هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا
يقبح ذلك لان الله تعالى يستحق على القبيح غير مختص با
المكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف على هذا الوجه
الانسان غير على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباري
حق الذم كما ان لا يليس حق ذم اهل النار وان كان هو
الباعث على الاقدام على المعاصي ولا بد من المناسبة
يعني ولا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله
داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن
لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم التي ترجح
من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا وهذا الفعل اولى
من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجح من غير
مرجح والى هذين اشار المصنف بقوله ولا ترجح بلا مرجح با
لنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه
ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه الى حد الالجاء والا لم يكن لطفا ضرورة امتناع عدم
الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا لا
او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالا
جمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه

فان كان العلم الاجمالي كافيا فالمدعا والا فعلم بوجب التفصيل
وان لم يكن كافيا وجب التفصيل فيه نظر لان اللطف
انما يكون داعيا الى الفعل سبب لمناسبة التي بينهما
في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف
اولا ويريد باللطف على جهة الحسن يعني لابد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زايدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
فيدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز
ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة
من الاخر فيقوم مقامه وسيد مسده كالكفارات
الثلث ويشترط صدور البدل الذي يعني يشترط في كل واحد من
الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالام قبيح
يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى و
معاوضة امالاستحقاقه او لاشتماله على النفع او
دفع الضرر الذي ابتدئ او لكونه عاديا او على وجه الرفع
ولابد في المشتمل على النفع من اللطف ملابسة وجب
اللطف وهو ما كان مصلحا في الدين ومصلحا في الدنيا والمصلحة
في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او علاء
او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها
اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف
في حسن الالام وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الالام
الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداء بها او
بطريق المجازات وسواء يعقبها عوض اولا وذهب المعتزلة
الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واصل

المقدمة

المقدمة ان بعض الالام قبيح عنا فانه كالالام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لاجرمه او بعضها
حسن يصدر عن الله تعالى وصناد علة حسنة اما الاستحقاق
او اشتماله على دفع زايد على الالم او على دفع ضرر زايد
عليه او كونه على مقتضى العاده كما يفعله الله تعالى في الحي
اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الرفع كما اذا
وقع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه
الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى
ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروطا باللطف
للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وكذا اللطف
العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه
عقابا اي جعل الالم عقابا مستحقا من الفساق والكفار
بطريق العقاب وكيفيته تقدم في مصلحة بعض المكلفين كما
في احد دور لان في اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف
غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لابد فيه ان يقع في
مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاقة الواقعة
لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق في الالم
مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة
على لطفيه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة
على اللطف لكن في الالم لان الالم انما يصير في حكم
المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو كان الوصول

بعد الامكان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن واضدادا
المتألم بالفعل اى لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء عن الله تعالى
العالم العوض الذي ايد عليه بالفعل بل ان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع
الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زايدا فوق حسن وان لم
يحصل الاجتباء بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع
ابتداء واحكامه فقال والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال
فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز
ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق لاخراج النفع المتفضل به
فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال لاخراج الثواب
ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لاصلحة فيه
وانزال الغموم سواء استند الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لما يستند الى فعل العبد ولامر الله عباده بالمضاء او
اباحته او تمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في
النار والقتل عند شهادة الى تور او اراد ان يشير الى ا
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى انزال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضهم
والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت
المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسبابا
الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستند
الى علم ضروري كتناول مضرة ووصول الم او مستند الى

علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا
للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يتألم عند ما
وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن حيث
الغم بسببه فيجب العوض عليه وقوله لا ما يستند الى فعل العبد
نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل
ان يحبس العبد فيعتقد حبسه بغير حق ضررا وفوات منفعة
فانه لا عوض فيه ومنها او من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله
تعالى امر الله عباده بالالام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب
كالترخيص في الهدى والكفارة والنذر والندب كالضحايا فان
العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام او اباحته يستلزم الحسن
والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا
ومنها تمكين غير العاقل مثل سماع الوحشي للايلام فان العوض يجب
على الله تعالى لانه مكنه وجعله ماليا الى الايلام مع امكان عدم الميل
ولم يجعل له عقلا تميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك
بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا احتراز عن
الاحتراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او شهد احدنا
شهادة الى تور فقتل انسانا بسببها فان العوض يجب علينا
لا على الله تعالى وانما لقاء الصبي في النار فعل الالم و
اجيب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من
القبائح ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا
وجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الى تور فلان

فلان الشهود اوجبوا شهادتهم على الامام ايصال الالم اليه من جهته
الشرع فصار وكانهم فعلوه والانتصاف اى الانتقام المظلوم من
الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف صنه ادى
الى ضياعه حق المظلوم لانه تعالى يكن الظالم دخلى بينه وبين الاظلم
مع انه تعالى يقدر على منعه دما مكن المظلوم من مكافاته فلو
لم ينتصف صنه لضاع حق المظلوم والتالى باطل قطعا الاتنا؟
حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا انفيا لما ورد فى القران من ان الله
تعالى يقضى بين عباده بالحق فلا يجوز عكس القالم من الظلم دون
عوض فى الحال سواء ظلمه فاد لم يكن له عوض تفضل الله
بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فاد كان المظلوم من اهل الجنة
فرق الله تعالى اعواضه على الالام التى عوضه لا يتبين له انقطاعها فلا
يتالم به او تفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض
لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب
اسقط الله بها اى بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازيها
تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان تعرف النفوس على
الانتقاص فلا يحصل له المسرة بحصول التخفيف وفى بعض
النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه
اى دوام العوض بحيث الى ابد بل يجب ما تحصل معه الالام وان كان منقطعا
اى لان العوض انما يحسن ولانه يشتمل على نفع زايد على الالم
زيادة يختار معها المتالم المه ومثل هذا النفع الزايد لا يتاتى

ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحث يختار عاقلا التالم مع
كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابى هاشم وذهب
ابو على الجبائى الى انه يجب دوامه لانه لو انقطع لوجب ان يوصل
اليه عاجلا لان المانع من الايصال فى الدنيا هو الالم مع انقطاع
الحيوة والمانع من دوامه وقد اشفى وردوه المضمر بقوله ولا يجب حصوله
فى الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعنى لانا ان المانع هو التالم مع
انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال
لتاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة بحقيقة
وقال ايضا لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستدعى المتالم
عوضا فيجب ان يوصله فاد لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع
لتالم به واستدعى عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع
وجب دوامه وما يؤدى وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع
مع ورود المضمر ذلك بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير
محل النزاع يعنى انا لا نسلم انه يتالم بسبب انقطاع العوض اذ
يجوز ان ينقطع من غير ان يتسبب بانقطاعه فلا يتالم به
مع انه غير محل النزاع فان النزاع فى عوض المستحق على الدوام

لانه استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا داعيا ولا
يجب اشعار صاحبه اى المستحق للعوض ما يناله عوضا بخلاف
الثواب فانه يجب ان تقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم لا بان يشعر
بانه ثواب له ولا يتعين له منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل
عوض كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس
ما لفه المكلف من ملاذ كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه
يرغب به ويحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز
اسقاط العوض فمن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة
سواء كان العوض عليه تعالى وعلينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحال انتقام من
المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه
عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب تأبيده الى
حد الى ما عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى
يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة ينتهي الى حد
يرتضي به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته
للالم لانه الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما وابطل
الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه والقتل
يجوز فيه لان لولاه اى لولا القتل يجوز بعثه في ذلك الوقت
وحياته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت قال

كيز

كيز من الحمقى له بل يفنى البتة الى امد هو اجله ويجوز
ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل
الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لانا بالاجل ينقطع التكليف عن المكلف وعند انقطاع
التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع
به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قيل ان سيتملكه
بالضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه
الحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع
منه وما كان حلالا مباحا تاما الى العبد منه بنصب وتعب
والعبد هو الذي رزق نفسه والله تعالى ليس برازق له
ذلك الى رزق واما ما ان منه بغير فعله فهو من الله
والى الرازق له ذلك الرزق هو الله سبحانه والتسوق في
تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب الوسعة
على نفسه وعياله وقد يباح عند وقوعه بكثير المال من
غير اكتساب المنهي وقد يحرم عند اكتساب المنهيات
كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو
ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فدخل رزق الانسان
والدواب وغيرها من المأكول وغيره مباحا او
حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان
كان الشوق للانتفاع لانه لم يكن من ملك شيئا وعلى من
الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له
على هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه والاكل مذهب

رخيصة غلاء ولا الغبن رخيصة وذهب بعضهم الى ان الرخيص هو
ما يرغب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والغلاء هو
نقيض العوض الذى يباع به الشئ طبنا مكان او غبن وهو
رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحادا لوقت و
المكان فى الرخص والغلاء فان اختلاط العوض انما يكون رخصا
اذا كان الاختلاط مما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت
والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الا
رتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت فى ذلك
المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جلب المتاع الحيوى
ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او كثر جلب المتاع
ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند
ان الينا اليهم كما ان تحجير السلطان الناس على بيع تلك
السلعة بثمن غال ظلما منه او تحكم الناس لا غير ذلك من
الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والا
لاصل قد يجب على الله تعالى لوجود الداعى وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة
الى انه يجب عليه تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
يجب الفعل عند وجود الداعى والقدرة واشتفاء الصارف
واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه عفو اللزوم عند تمام
العلة والداعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك
واين هذا من ذاك واعلم ان مقاصد هذا الباب اكثر من
ان يحصى ولنذكر بعد اما من ذلك منها ان الاصلح
بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة

اليه والبقاء حتى يفعل ما يوجب خلوده فى النار ومنها انه يلزم ان يكون امامة
الانبياء والاولياء المرشدين وغيبة ابليس وذريته المضلين اما يوم الدين
اصلح لعباده وكفى بهذا فضيحة ومنها انه يلزم ان لا ينبغى للمتفضل ولا يكون لله تعالى
خيرة فى الانعام والافضال بل يكون ما يفعله نادبة للواجب كرد ودينار لازم
فلا يترجح عنده فقر شكر او يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء او سؤال الله
الله تعالى ان يغفر هو الواجب عليه ومنها انه يلزم ان مقدور الله تعالى غير متناهية
قادر قدير يضبطونه بان الصحيح خالد يرد عليكم فيلزم ان الله لا يكون نادبة هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع فى النبوة

وهو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى ماخوذا من النبأ وهو الارتفاع لعلو شانه
وسطوع برهانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه موصلا الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل
كالابوة وان كان من النباوة وهو الخبر لانباء عن الله تعالى فهى بالهمز اقلب الهمزة واد غم
الادغام كالمرئة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب وشريعة النبوة حسنة
لاشتمالها على فوائد كثيرة منها العقل فيما يدل عليه العقل اى يستقل بمعرفته
مثل وجود البارى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبى فيما لا يدل اى
لا يستقل بمعرفته العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد وكيفياتها لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف اى اصل عند الانبياء بالنسبة لكونه نصب ذلك

الى دونها ومنها كونه غير قبض لان الذنب قد اغواه الشيطان والمخلص لبس كذلك
لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقوله في يوسف انه من عبادنا
المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتابعيه واللازم ظاهر البطلان ومنها
كونه سارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب
واللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
من المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة هل هي مانعة بحيث فان مانعيتهم صدور
عن الانبياء المعاصي لامكان ان يكون منافيا لما يقتضيه النبوة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او
صغيرة سفيهة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة او غير سفيهة ككذبة وشبهها والمعصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها وبجمهور علمائنا يجب عصمتهم عن الاولين اما
جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل بالتصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه
الاقلون من الجوارح بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة
اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وردا بان اوامر الدين وقاية بالتقية اتلفه
الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن
الصغائر السفيهة لا خلالها بالدعوة لما لا يخفى ولهذا ذهب كثير من المحققين الى ان الكبائر قبل

البعثة

البعثة اي وبعض الشيعة الى الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر بحسبه بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب
امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى جواز الصغائر عمدا فالله ان اراد بجواز
العصمة كما هو الظاهر من عبارة المقاصد الشروع فلك ان تقول ان ما ذكره من الادلة لا ينفي ذلك
فان صدور الذنب عنهم سهوا لا يخل بالوثوق بقولهم وفعلهم والمتابعة
قبل البعثة غير واجب وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة
فيما لا يتسامح فيه ولا طريق الى انكار ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد النهاية فانا نكون كبيرة
او اصرارا على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن
واللازم انما يجب تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا بأس به البتة وهو ضعيف وبجواز كبيرة
سهوا او صغيرة ولو عمدا لا بعد الموت من الطالبين على الاطلاق سواء لم الذين اغواهم الشيطان
ولم يحزب الشيطان سماع الاتباع دعوى تقدير كون الخبر ان بعموم كل فعل وتركه
قرئ البعض اليها او كونها من زمرة الاجتباء الباء صدور ذنب عن آحاد سهوا
او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير السفيهة عمدا
في نظر ذوي الالباب البتة بل العقل والذكاء والفطنة وفوق الراسخين من ارباب التصوف
بها لم يرغب في متابعته ولا نفيا ولا امره ولو انابه ويجب العقل عدم السهو لشدة تسهو فيما
امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو الا امورا نادرة عادة بحيث لا يتنبه عن ذلك

هذا الوجه الثاني بقوله والثاني مع الاشتراع وتوافر الدواعي يدل على الاتي زوالها ثانيا بوجه آخر وهو ان

للعادة بلغت جملتها حد التواتر لو كان تعاطيهم الاتيان بقوله والمفعول مفتعلا

من العجز لتصدوا الى ايراد القرآن حين لم تصاحبه فصل لا سلوبه وفصاحته يعادل فصل العصر والكثير وتجاوز

على ان الاتي بالقرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة فتحداهم بالعصر فقضى العرب بالسبق

وعلى الفرق بهارتهم فرض ايمانهم واحاطتهم بأساليب الكلام والمراد بالفصاحة هنا في عبارة الشيخ ما هو المتعارف

البلاغة والظاهر ان هذا هو الذي اراده بقوله في شرح المفتاح سهو لانها ثم نقلها انه لو قصد الاتي بالعصر لكان الاتي بمثله

في كتب الرسائل والاشعار قال الفاضل الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاتي بها هو اجتماع الفصاحة مع اسلوب

المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يعثر على بعض الكتب والاشعار من اعظم السقط

لا ينحط عن جزالة القرآن الكفاية فالطالب فاطلبه ولا تعدم ربما تجد بعض نظم القرآن على ندرة من زمان

المسيلمة الكذاب الفصيح العبارة وادراك الغيب ولذوب وبيل وخوطوم طويل وذنب الظباء وكثير اللبن

والزفر من الشبيهة ان الاتي بالعصر دون ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته فدرنهم عليها

اما لسلب قدرتهم او سلب دواعيهم احتج ابو جهين الاول بانقطاع بان قضى العرب كانوا قادرين على الكلام

بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة ومثل الله رب العالمين وكذا الاالاخرس فكانوا قادرين على الاتيان

بمثل السورة والثاني ان الصبيان عند نزول القرآن كانوا يتحدون في بعض السورة والاتيان بما يشبهه البتة وان سعود

قد بقي منزورا في العكوك والعهود بحيث لو كان نظم القرآن معجزا لوجب ان يكون كذلك فهو الجواب

عن الاول ان حكم الجزء لا يجري حكم الاجزاء وبينهما بون بعيد من وجوه فقضية الاجتماع والحجر المتواتر

دلو صح ما ذكره لكان كل من احاط العرب قادرا على الاتيان بمثل فصيح فصحى كلامهم الفصيح وانه

والالزم قطع الطلبات وعن ان بعد صحة الرواية وكيف يجمع بعد الجمع الله لا تأتي به وكيف سورة مستقلة

بالاتي نسان ذلك كان للاجنبي والاحتراز عن اذ تغير له كل بالاتي نسوان الاتي بكل سورة ليس مما يظهر

لكن احد كيف لا يسعى لم نرد اصلا واستدل على بطلان الاصرفة بوجوه الاول ان قضى العرب بالكلام قوا

بتعجيز من نظم القرآن وبلغته وسلامته عن جوانبه وبرقصون رؤسهم عند سماع فواتحه فيل بالارض ان

عاد كله لذلك لا يعد ما تأتي المعارضة سهولتها نقضها انه لو قصد الاتي بالصرفة لكان الزنك

ان عثنا ببلاغة وعلو طبقته بكل ما انزل من السلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة اظهر وعرف

العادة الثاني قوله فيل لين اجتمع الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن الآية فان ذكر الله تعالى مستطاعا

بالقدرة مقام التحدي ما كين فيه لا يكون للبعض قدرته كذا فقصده نقض ذلك والنسخ باطل

انتهى لا ورد من قال اليهود في البطال نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ان شرعه نسخ شرع موسى عليه السلام موجبة لان النسخ باطل

اذ النسخ ان كان متضمنا للمفسدة كان قوله فيسي واذ البطل النسخ لزم ان يكون شرعه شرع موسى موجبة

فيلزم بطلان شرعه وهو محال لكن نسخ شرعه شرع موسى وتقرير الرد ما عرفت المعنى ان الله تعالى حكم

بالمصالح ولا يحكم بالمفاسد والاخبار دالة على جواز النسخ بما لا وقوعه فقال وقد

وقع جمع محرم على نوح عليه السلام بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لادم

وحواء قد احللت لكما كل ما دب على الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وأوجب الختان على التوراة

على الانبياء الذين من نوح بعد ما خبره ابراهيم ثم نوح وحرم على نوح بعض الاطعمة شرعه

موسى ولا شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بل هي شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغيرهما من الانبياء عليهم السلام الى آخر ما ذكره

نسخت بعض الاوامر والنواهي وخبر موسى عنهم موسى عليه السلام بالتأبيد كذب يعني خبر اليهود عن تأبيد شريعة

موسى عليه السلام يعني ان ما روي عن موسى انه قال مسكوا بالسبت ابدا دوام السبت ابدا ودوام شريعته

مفتعل لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وهي اختلقه ابن الراوندي ومن شايعه في تسليم ثبوت هذه الرواية

عنهم ويدل على الانقطاع قطعا لانه غير متواتر فان بلغ نفر يسير منهم وانى يمكن ان يبلغ من منهم عدة التواتر

والسبت يدل على يوم معروف عند العرب وقد ثبت عند العرب انه عاشر يوم الاثنين لا الاحد فاحفظه

عما ذكر بعض اليهود زعما منهم ان الاحياء الخ انما كان العرب عاصرت امر الكتابين

فمن قرأ منهم ما ارسلناك الا كافة للناس وقرأ في قوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قال

اوحي الي انه استمع نفر لم يكن ليظهر على الدين كله ومن قرأ الا سود والاحمر وهو افضل

الملائكة كذا اخبر من ان نبينا لوجود الفضل للقوة العقلية وقهره على الاعداء ذهب جمهور الاشاعرة

الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للكرامية والمعتزلة والقاضي ابو بكر وابو عبد الله الحليمي منهم وعزي منهم

بالى عوام المعتزلة والمؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار القاضي

مذهب الاشاعرة فقال بان للنبي امورا مفادة للقوة العقلية وخواص من الطاعات

العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات التي غذوه المولى لمصالح رزقه والاخراج فالمراد بالطاعات

العبادات وكنصب الكمالات بالفعل والقوة العقلية بالقياس والقوة العقلية بالجزء الشريف الذي به استحقاق

الثواب والكرامة وقد تمسك بوجوه اخر لعلها منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والكريم لا يأمر

بالسجود

الا فضل للادون وايضا ابليس لعنه الله بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المأمور بالسجود

سجود تكريم وتعظيم لا سجود عبادة من فضله ادم كيف وزيادة ومنها ان ادم علمهم الاسماء والمعلم افضل

من المتعلم وسوق الآية بنأي عما ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضله ادم ولذا قال انا اعلم غيب السموات

والارض ويدفع ما قيل ان امر النبي عليه وعلى جميع اضاف العلم بالاسماء شاهد على العموم المحفوظ

وتحصيل الاوامر الامر المطلق وله بالنبي ربه والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا

وال ابراهيم وال عمران على العالمين غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون نوحا وادم وجميع الانبياء مصطفين على

العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين وله جهة لتغيره بالكبر من الغروب فتأمل الخ

الى لغون الفاء بوجوه بقيته وعقيبه اما التفاصيل فمنها قوله تعالى والله يسجد ما في السموات وما في الارض من

دابة والملائكة وهم المستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع

وترك الاستكبار في السجود وفيه انا لا نسلم ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب الكبر والتعظيم حاصلة لهم

ووصفهم باستمرار الخوف واشتمال الامر من حيثيات اجناب التنبيه ومنها قوله تعالى ومن عنده لا

يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والتعرف

عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم

بأمره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والاشتمال والخشية وهذه

الامور اساس كافة الكبائر والجواب لنا في جميع ذلك انا نسلم على تفضيلهم لا على افضليتهم على الانبياء

ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام

انا نكس اذا كان الملك افضل منك قال لا اثبت بنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب
انه لما نزل خوفا والذين كذبوا بايانا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد به قريش استحقوا
بالعذاب نهكما به وكذبا له فزلت بما لا يسع لهم انزال العذاب بهم فزعوا ان الله يقضي ولا يعلم الغيب فلم
نزل عليهم العذاب منعا ولا هو كذلك فيقدر على انزال العذاب عليهم الحكمي ان جبريل عرف ما حد حاجبه
الموكلان فحقد ذلك الله بعلمه ان الملك افضل واحد ولا عالة افضل من البشر ومنها ولا ما يتعلق
ربكم عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين اي لا الكرامة ان تكونا ملكين بعين ان الملائكة
بالمرتبة الا على فترك الاكل من الشجرة ارتقاء الى مرتبة الملائكة بخصيص الفضيلة المطلوبة وسلم فضيلة
على ادم فضل النبوة ومنها قوله تعالى شديد القوى يعني جبريل والعلم افضل من العلم والجواب
ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله عز وجل ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون اما ان يرتفع عيسى عن العبودية ويجوز في منزلة كونه لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو علت له فضلا والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى
وغلوهم في المسيح ان يكون عبد الله وادعاهم فيه البنوة الالوهية والترفع عن العبودية لكونه
رفيع الدرجة والملائكة لكونهم سكان السماء وكبار الكروبيين والمعنى ان يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو
فوقه بمراتب للعلو وهم الملائكة الذين لا يأبون ولا يستكبرون عن عبادة ربهم يعبدونه عبد عيسى عليه السلام ولا دلالة
على الافضلية بمجرد كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
والرسل ولا نفس لرجحة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لحكمة مقتضية الوجود ذلك

الايمان اهم فان وجود الملائكة اخفى فالابتداء بالاقوى فيكون تقديم ذكرهم لهذا الوجه الاعتبارات ومنها
ان الملائكة روحانية مجردة ذواتها منعلقة بالمبدأ العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب الذين هما مبدأ
الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل عن غير شوائب الطبيعة والنفس ومخلوقة من القوة
الى الفعل عالمة بالتدريج ومن احتمال الخطأ فوقه على الافعال العجيبة واحداث الاشياء الغريبة والاشكال ذلك
مطلعة على اسرار الغيب سابقة الانواع الكائنات ولاكدة الملك على البشر والجواب ان سبق الملك
على آدم لعلة الخلافة ومن المنة ومنها ان اعالم المشروحة للثواب اكثر لطول زمانهم ولدوام لعدم
تخلل الثواب واقوم السلامة منها عن محالة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان يمنع كون اعمال
الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات آخر تكفر المفاسد والمعاصي وتحمل المتاعب والمشاق
ونحو ذلك على عامة المقصد الخامس وهي رياسة عامة في الدين
والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم
خرج مثل التفتازاني فان رياسته في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام ما تما
على الاطلاق فانها لا تعم الامام والامام لطف فنصبه على الله تحقيقا للوعد اختلفوا
في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يكون واجبا على الله وعلى تقدير الوجوب على الله
ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الا انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة انه
بل عقلا وذهب الامامية الا انه واجب على الله فعلا عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج الا
انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الا انه يجب مع الامن لعدم المخافة البتة والباقي عند المؤلف

لطف آخر وعدمه نافع يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف الا ما نقل عن علي عليه السلام
انه قال لولا الارض لم يرزق عزفام للكوكبا اما ما اشتهر او غايا معور الله بطل مجي الدولة وبسبب تصرفه
الطاهر لطف آخر وانما عدم التصرف من جهة الفساد وسواء اختاروهم حيث اخافوه وذكروا نفورهم
اللطف على الوجوه ردا بالالزام ان وجوده عليه من التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجود
كان دانيا كالبعد في الظهور والنصرة فسيبين من الخلق كلهم كلفة وكادة وقد كان غير
الخ فان سكان القرية اذا زجروا عن الفتح فوقع من حاكم رفيق السلطان المخوف هذه القرية كيف لا نزال كذلك
بزجر خوفا من حاكم علموا ان السلطان يرسل الجيش خاوس هذا خوفا من المعدوم عن موجود
متوقف كان كوف الاول من ظهور متوقف فاختلفوا الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب
الامامية والمعتزلة الى وجوبه والباقون كذلك فاصح المصنف لوجوه الاول انه لو لم يكن عصمة الامام لزم احد
وجوه الترديد ان للجي الى الامام جواز الخطأ على الامامية العلم والعلم فلو جاز الخطأ على الامام الف لوجوب اتباعه
آخره بتر ولا يخلو اما ان يكفوا وامتنع الثاني لوجوب عصمته والا لكان عرفا ان يقولوا الامام ان
على ما به الامام لما ذكرنا من وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ
للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لم يكن حافظا لها بل بالكتاب والسنة والاجماع الاول واجتهاده
الصحيح وان اخطأ احيانا فالمجتهدون يرجعون والامرون بالمعروف يصيدون وان لم يفعلوا
الف فالنقض للشريعة الثاني انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب الطاعة
الثالث بقوله فاطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وصوت للفوض من نصبه اعني الاشاعرة

لما امر به الاجتناب عن منهي عنه وان اجتنابه يقع به والا بدان لا يقول لو وجوب الله لكان اقدم على المعصية
فيضاد امر الطاعة ونقوض الغرض من نصبه واجب بان وجوب الطاعة انما هو فيما كان فعله فالترديد
وان لم يتبرك سكوت على انكار الزامه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمشاق
المعاصي ومنافع الطاعات فصدور المعصية منه قبيح قبح من العوام والبواقي لا يقول ولا يكون درجة من
اقل العوام فالقائلون بالعصمة اختلفوا انه ان المعصوم من يمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه
قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة والالما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا يرجح المساوي اختلفوا ان الامام هل يجب ان يكون
افضل من رعيته ام قد يكون اكثر اهل السنة الا انه لا يجب ان يكون افضل وقد يجب الامامية لا يجب
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا بدليل عقلي قولنا في بديهي لا يحتاج الى بديهي آخر ان
بديهي فلا كبرى يكون والصغرى لا نزاع فيها فيسلم لتقدير تقدير القبيح المرجح مرجح والعصمة تقتضي
النص وسيرته عليه السلام يحتج ان العصمة من الامور الخفية الا على العالم المستبر فيجب ان يكون الامام
منصوصا من عند الله وسيرته ينبئ الف لنقض التنصيص على امام عدة اشتغل على ذكر الاثنا عشر ولم
يقصر بنا ارشاد امور خوفه منشئ ما يبقى الا ستي وقضاء الحاجة فهو هو بعده الناس الا اشتغال
يجب بهم امرهم فيابوا هم المهمات ولا يتفق على هم نوعا امرهم بعده وبها ان العصمة والتنصيص مقتضان
على عليه السلام اختلفوا ان الامام كمن بعد الرسول ام هو من هو فذهب الامامية الا انه على ما اختاره المصنف

وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان النصوصية والنص كلاهما فرقان بين علي عليه السلام
الى المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي عليه السلام لا ابو بكر فهو الامام دونه اقول دعوى
انحصار النصوصية في ما ذكرتم ممنوعة لجواز ان يكون هناك نص خفي لم يصل الينا فحينئذ لا يلزم
من عدم وصوله الينا عدم ثبوته في نفس الامر ولا يلزم ايضا من انحصار النص في ما ذكرتم
ان يكون علي عليه السلام افضل الصحابة لانه يجوز ان يكون افضل الصحابة ابو بكر لما بينا ان الامامة
المفضول فيها واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون المنصوص هو ابو بكر لا علي عليه السلام لان الامامة يشترط بالنصوصية
ولا يتحقق النصوصية بدون النص فقوله مردود ولا يخفى ان النص على عليه السلام في قوله صلى الله عليه وآله
علي علم بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله صلى الله عليه وآله
عليه السلام انت خليفتي بعدي وغيرها مثل قوله صلى الله عليه وآله لا بشير الا علي عليه السلام واخذ بيده هذا
خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عليه السلام وقد مر في خطبة المطلب انكم ستلقون بعدي
اثرة وفي رواية خليفتي عن بعدي فيها به واجب انه لو كان غير هذا الامر مخطرا بشغل بال الدين
والدنيا لكان مثل هذه النصوص كفيلة لنوائب الدنيا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في الامر
بموجبه ولم يتردد واحد من اجمعوا بعد وفاته صلى الله عليه وآله في مسألة الخليفة الامام تردد هم حتى قال الانصار منا
امير ومنكم امير وقال طائفة نبايع ابا بكر وطائفة اخرى لا نبايع الا عليا ولم تركن فئة من فئات الصحابة
وفي بعضهم وادنى الامرة والامر بالنص عليه من غير امره وطلب حقه كقيام بامره وبرعين افضل الصحابة
البدرية قال حتى اني لم اشك كثيرا ان كتب ارداك الله رشده وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي صلى الله
اقرب وهم الى شفيعه احكام اعرف وكيف يزعم مزعم ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انهم بذلوا

مهجهم

وفدوا بهم وفتحوا الاقاليم وقتلوا الاقارب بهم نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله اقامة شريعته وانفاذ
امره واتباع طريقته فصل لم يرد فيهم مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على
المراد عن مثل هذا الامارات ورواياته ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم شمول تلك النصوص وغيرها
انهم اجتنبوا عن توفيق من الجدين بما شاهدوه من امير المؤمنين من وفقهم الاجتهاد الكثيرة
التي ما فيه وكالة في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه خطبة ورسالة ومقاولة في قضاء وفي غيره
على البيعة اشارة الى تلك النصوص وحمل عمر كلمة شورى بين ستة ودخل على عثمان في الشورى
وقال العباس لعلي عليه السلام امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه
فلا يختلف عليك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وآله عن هذا الامر فيمن هو وكان لا ينازعه
وحاج علي عليه السلام معاوية بسبقه الناس لولا نص من النبي صلى الله عليه وآله وقوله انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمع الاوصاف
علي عليه السلام لك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوة
ولكم انما الحصر لشهادة النفي والاستثناء والواو الحالية جاز ان الحصر فقط جاز التصرف في الاولى
والاحق بذلك تزاحم المرأة وليها والسلطان وامير البلد ولي الدم وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا
لان الولاية بمعنى النصرة بدليل جميع المؤمنين يتولون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
بانهم يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة حال الركوع والمتصرف في المؤمنين هو امير المؤمنين لا غير هو الامام
فتعين علي عليه السلام اذ لم يوجد التصاف غيره واجيب منع كون المولى بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والله

بذلك على ما هو خاصة الامام بل ان صرف الموالاة الى غيره ما يسلب الآية ويفوت غايتها
الذين اتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ودلالة اليهود والنصارى الشيء
عن الكناية والتعبير عن التصرف والامانة بمعنى النصرة والمحبة وما بعده ويؤيد ذلك ما ورد من نزول الآية
والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان الموالاة بمعنى المحبة والنصرة وحسن الامانة يجب
ان يكون ما بينها وبين الله على النصرة للسلام اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون بقيد الوحدة فيجب ترتب
ولا خفاء ان ذلك عند نزول الآية لم يكن الا امارة الفقر والضعف فظاهر الآية يثبت الولاية بالفعل
ثم قال ولا شبهة ان امارة على ما كان بعد الخ اقول بل انه كان ولاية التصرف في امور المسلمين
وجبوة الى الخ محاربة وصرف المال ما يكون بيد الامام ان كان لا يسيغ ان يقال للنبي صلى الله عليه وآله
ورسوله والذين امنوا بعض ثم قال فتصرف الواحد الاحد دليل وقول المفسرين ان الآية نزلت
في حق علي عليه السلام لغرض اختصارها واختصار العدد دعوى الخصم الا وصاف فيه بنية على جعل وهم
راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس عليه بل كيف العطف بمعنى انهم يكون من صفتهم الكثيرة اليهود
غالبة عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون وحديث الغدير المتواتر بينا ان النبي صلى الله عليه وآله فدعى الناس
يوم غدير خم موضع بين الكوفة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرجال وصعد
وفعل عليها خطابا بمعشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وبهذا الحديث اورده
على يوم الشورى عند عامل وكرضاه ولفظ المؤلف يطلق ويراد به المعنى والمعنى

ويكفي كما يهدي

وكذلك كما ورد ان العموم ان صرح الدليل بالتصرف قال الله تعالى وما اوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا
ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وآله ايما امرأة نكحت بغير اذن مواليها فنكاحها باطل اي الدليل
والمالك لمنذ بر امره وشفقته الشورى كثيرة وبالجواز استعمال الولاية بمعنى النكاح والمالك لله عز وجل
بالتصرف وشايع في كلام العرب منقول عن امارة اللغة والمراد انه اسم لمنذ الخ لا صفة بمعنى الدليل
لبعض ما ليس من صيغة اسم التفضيل وانه يستعمل استعارة ويحتمل ان يكون المراد به الحديث
بهذا المعنى الموافق صدر الحديث اعني قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم والدليل على الاول وهو ظاهر
والناس لظهوره وعدم اجابته الى البيان وجه الناس لم يدركوا سببه فقال الله تعالى والموصنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء ان الاولوية بالنكاح والنكاح والمالكية لمنذ بر امرهم والتصرف
فيهم بمعزل الى الخ وهو معنى الامانة واجيب عنه بانه غير متواتر بل هو خبر واحد فمقابلة الاجماع كيف
وقد فدعاه جمع كثير من اهل الحديث ولم ينقل الخصوص منهم كالنبي صلى الله عليه وسلم والواحد والكثير
مردوده لم يرد والمقدمة الثانية جلية ودليلها على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية
فوقوع الخبر على نحو اللهم وال من والاه كالشمس بان المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف والمحبة وخلاف ذلك
كاذب زائد لا سند له والمذكور من الدليل معلوم ظاهر من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم
اولياء بعض لا بد وان الاختلاف في الدليل بكون الموصوف المخصص عليه والاولوية بكون الوصف المخصص
الذي يكثر العبادات ويكبر الدرجات فاذن الشرف حيث فرض الموالاة الى الخ ان المراد بالمولى هو الاولى
فان الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى بالاختصاص والقرب

كما قال الله خان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين
والاتباع من ادلة السنة والاجماع على ان المراد بالنبوة التدبير والتصرف وهو لا يدل الكتاب
على امامة ابي بكر فضلا عن الدلالة على استحقاق الامامة دون غيره والمال الكبير ابن حزم
في امامة الائمة الثلثة هو دليل على ان المنزلة المتواترة بينه وبين المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما
اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقي غيرها باقي المنازل
من جملتها كونه خليفة له ومتولياً بعده لكل امر يتصرف فيه مصالح العباد ويفرض الطاعة على الخلق بعده
اذ لا يبقى بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الشريفة التي هي موسى عليه السلام فانه قد صح في
النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع
فهم المنازل بل عامة الكلام المعرف لها العلم الله اعلم وربما يكون مهدوا ومعينا لكن زعم
وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المنزلة بل هو قطع لتعلق الكل فلا
يدل على العموم كيف وهو يستلزم الاخوة في النسب وابن عباس الله اعلم ان بني امية بنزلة المسيح
انتفاؤها وكلام القوم فليس من عدم منازل هارون الكلية والتصرف بطريق النيابة عما هو مقتضى
الامامة لا شركة في النبوة وقوله اضيف جمع المسلمين فاسد لمباينة وتأكيدية التقديم بامر القوم ولو
سلم فلا دلالة على انتفائها بعد الموت وليس انتفائها بموت المستخلف عزلا له فضلا عن ربما يكون
عدوا لاحاله الكلي وهي الاستقلال بالتصرف والنيابة عن الله تعالى والتصرف بدون انفاذ امره
لو بقي بعد موسى عليه السلام لكن النبوة منتفية على ما يفيد ما ينبغي عليها وبعده

الثبات والآية لا دلالة على نفي اثبات امامة الائمة الثلثة فضلا عن الدلالة على امامة غيرهم وكذا استدلاله على امامة غيرهم بحديث
غزالة ان وفاتهم الاربعة والامور للجماعة على عدم الفصل بل على امامة الخليفة بعد الوفاة الثلثة من غير
الفترة واجيب بانه على تقدير صحته يدل على انتفاء خلافة بعد وفاته فلعل بعض من وقع الاجماع على خلافته والغوله
انه اخبر وفي وفيق بعهد عرض وقاضي دين كثير المال واجب بانه خبر واحد فلا تقاوم الاجماع ولو صح
على النهي والتابعين والنهرة المتقين من الكذبين بعدهم اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات
خلافة الاخرين ولا نزاع في انه هو افضل من غيره من الائمة لكن الاستثناء دليل المفضول فيجب
بنص المعجزات والظهور بالحجة بعين الكرامة عليه كفلق باب خيبر وحجز عن العاد كسبول رجلين الا فوادي طيبة
الشعبان على مبرة الكوفة فسئل عنه فقال انه مرحكام لمن اشكل عليه سئل اجنبه عنها ودفع الصخرة العظيمة عن
القليب يوم بدر عما توجه الى صفين مع اصحابه عطش عظيم فامرهم ان يكفوا الوب ويرفوا حجرة عظيمة
عجزوا عن قلعها فنزل فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم عادوا واسرائك
صاحب الدير اسلم ومحاربة بكن وورود ان جماعة من بكن اراد وقوع الظفر بالنبي صلى الله عليه وسلم سبوا الما
بني المصطفى في ربع عظيم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي تقف عنه وادعى الامامة
فيكون صادقا بعين ما ادعى الامامة وظهر على يده امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه
واجيب بانا لم نرد ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلم يظهر ذلك الا مورث مقام القدس فلم يرد ان يثبت الامامة
على عامان بين عدم صدق غيره للامامة حتى يثبت امامته بضرورة فذكر اولا دلائل عامة بنادلهم بانه
لم يذكر سوى عن واحد واحد واما الدليل العام فمنها ما ذكر لقوله الكتاب لكن كغيره فلا يصح الامامة غير

كافة فاخذ عليها غاية ابرز عليه فقوة الله تعالى عليه وآله في نفس فخذه فقوة سيده العلمية ذلك اليوم اعظم
اجرا من اعمال امتي محمد صلى الله عليه وآله اليوم الفجرة وكان الفتح ذلك اليوم عليه وقال الله تعالى نصره على
من عبادة الثقلين وغزاة جيوشه اشتهرت جهاده فيها بغزوتي وصح الله تعالى عليه وقال
الله تعالى حضر حضنهم بضعة عشر يوما وكانت الرايه سيد علي عليه فاعطاه رسول الله صلى الله عليه وآله الراية الى ابي بكر
فانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين فاغتم عند فهم من الغد اما عمر ففعل مثل ذلك ففال لاعطين
الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار يمشي على عقبه رسول الله
فيفتح عليه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اهله وخلعوا الابواب ففتح الباب
وجعل حجرا على الخندق وعبروا وظفروا فاقتلعوا الحجر وانا اذرعا وكان يغلق عشرون
رجلا وجاء المسلمون فجعلوا حجرا فقلعوا سبعون رجلا وقال عليه ما قلعت باب خيبر بقوة
جسمانية بل قلعته بقوة ربانية وغزاة حنين وقد سار اليه عليه عشرة آلاف
من المسلمين فعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا واما جمعهم ولم يبق مع النبي
سوى تسعة نفر علي وعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث وولد بن
الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب اما ابا بكر فخرج ابو
حرذل فقتل على عليه فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد ذلك الى النبي صلى الله عليه وآله فعدوا
فقتل على اربعين رجلا وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع
المأثورة وغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون على افضل يقود

فاضل الدلي بن علي الفاضل درجة ولاية عليه السلام اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته
للرسول عليه السلام لانه كان ضعيفا كان يخرج وهو اكبر كان خشاره خوفا كثير وقوف وكثرة الاستفتاء
منه صلى الله عليه وآله كان يغلبه الحرص على استفاده وقد قال حين نزل فولا تاذن لعلها اذن
واعيه اللهم اجعلها اذن علي عليه قال علي عليه ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علي رسول الله صلى الله عليه وآله
الف باب من العلم فتح لي من كل باب الف باب وروي الصحابي الجليل انه اكثر الوفاء بعد علمه
وقال النبي صلى الله عليه وآله افضلكم علي واسنده افضلكم في جميع العلوم البرهانية كالاصول الكلامية والفروع
الفقهية وعلم التفسير وعلم الصرف وعلم النحو وغيرها فان خوفه الشيخ بهنسي البهراني عباكر
رئيس المفسرين تلميذه وابو السعود البركي النبي بارشاده وتلميذه واخر هو بذلك حيث
قال والله لو كسرت الوسادة لكم بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل
الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت سورة براءة ولا جبرئيل اوحى
اوصى اوارض اوبيل او نهارا الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم الكل افضل
ولفوقه فالنفس المراد بنفسه لان احدا لا يباهل بغير نفسه كالا يامر نفسه والمراد به فاطمة
والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فعلم ان يكون
شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غيرهما بالاجماع فتعين ان يكون
عليا وبيانه دلالة على كونه افضل الصحابي ان دعاه للمباهلة مدل على انه عنده المخصوص
والمحبوب لعلي عليه والا لقال الفاضون ان يحضر المدعو للمباهلة من كبير وكبير عند من الغلاة والكثرة

سنة ٦٨ عاجزة ودليل على ذلك اشتهر عنه من اخبار المغيبات ما تقدم وانه من ثمرة ذلك
جاء بقوة وقوت غالبة وبأس طاهر وهو ابأسهم ثمنية ايام حتى انزل الله بنا وبهم حتوفهم و
يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وانما نطعمكم لوجه الله الآية وكان ازهد الناس بعد النبي لما توازر مع اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
ان الله ابتاه عليه ولهذا قال ما دنيا ما دنيا اليك عني الا تقوت ام الا تشوف لا حان حينك
هيهات هيهات غري غيري قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك كثير
واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه ابهون في عيني من عراق خنزيرة بيد مجذوم وكان احسن الناس
مأكلا وملبسا واشبع من طعام فجوفا ابو عبد الله بن راشد دخلت لوما عليه فقدم جواما مخوتا
فوجدنا فيه خبز شعير بالسامر ضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم تخنه فقال خفت
من هذين الولدين نخالة مرتب الخمير وهذا اشد اخرص به من الباب كما فيه غيره وامثل الله
بعض درجته وكان فعلاه من نسيف وبرقع قميصه بكسلة تارة وجلد اخرى وقال ان ما نلام فان
فعل فيما اصلح او كمل فان نزغة فيطان الارض فان نزغة فيطان وكان لا يأكل اللحم الا قليلا
ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعجبهم حتى روي ان جهد عمارة كرمة العنبر لطول سجوده
وكان يحافظ على النوافل وكان يسبح دون الفضل من سجوده وقف الصلاة للنقاهة
بالكعبة الا لله واستغراقه في المناجاة سمعوا احلهم حتى بزل عبد الرحمن ابن ملجم فجاءه
وجاوره مع علمه كما اودع عن عمر وان عين اخذه يوم كمن له شدة عداوته وقوله لجبه السيف

منه ومن ولده يوما احرد على عمر سعيد بن العاص وكان عدوا لغاية العداوة ولما حارب
معاوية بصفين اصحاب العادية الا الشرذمة منهم المناقل اشتد عطش اصحاب علي عليه السلام فمر فهم
فاخذ الشربة فاراد اصحابه ان يتقدموا لكي يهيئوا لهم فنهاهم عن ذلك وقال انفسح الهم عن بعض الشربة
ففي حد السيف ما يغنيهم عن ذلك واشربهم فلما فرغوا اطعمهم وجاء حتى نصب لهم الدقاء مع شدة
باسه وبهجته قال صعصعة بن صوحان كان نبيا كاحدنا فلين جانب وشدة تواضع وسهولة
قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسيف الواقف على رأسه واقدم لهم اما بدا على
ذلك ما روي انه قال يعيب يوم الاثنين واسلم على يوم الثلاثاء ولا اقرب من هذه الثلاثة وقوله
عليه السلام لو كلم اسودا ما عدا ابن ابي طالب وما روي عن علي عليه السلام انه كان يقول انا اول من صلى واول
من امن بالله ورسوله وانا سيف لما الصلاة الا النبي لله وكان خواشهور ابن الصحابي
وابو بكر عبيد مشكر فضل على صدقة واذا ثبت ان اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم بقوله تعالى
والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال يوما على المنبر مشهد من الصحابة
الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابا بكر واسلمت قبل ان اسلم وابو بكر عبيد مشكر فكيف يكون افضل مني
بكر والصحيح لسانا عامة اشهد به كتب البلاغة وقال البلغاء ان كلام علي دون كلام الخالق
وفوق كلام المخلوق واستدلهم رابادا الكريم عرصا عاما فامنه حده والله خاتم ولم يسبق ذلك اصلا
ولم يلتفت الى الغرابة والجبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر القراء كابن عمر وحاطم وغيرهما يسندون
قراءتهم الى قراءة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي وما اخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل

الافضل وقد اشار بالافضلية الى اجماع الشيعة وقوله ع ابا بكر وعمر خيار اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ع خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ع ما بغى لقوم فيهم ابو بكر ان يقدموا عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن اخوة الاسلام وصحبته في ديني وصاحبي الذي اوجب صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ان مثل ابا بكر كمثل النبي ادم وصفوتي نوح وحبيبتي ابراهيم وحليمتي داود وشاوري عيسى وقوله ع ابو بكر الدرداء حين كان يعتبر الامام ابا بكر ايمنى امام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين ع احد افضل من ابا بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضليته الا انه انما يفيد لكنه انما يفيد الاثبات افضليته المذكورة وهذا يفيد ان ابا بكر افضل من ابا درداء والسرة ذلك ان الغالبة حال كل انسان هو الفاضل وحسن الظن به فاذا نفى افضلية احد يثبت افضلية الغير الا ترى ان عمر ان العاص قلت لرسول الله ص اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر قال لو كان بعدي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي ص هو افضل الائمة بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي ان الناس افضل بعد النبي ص قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال يا انا الا رجل من المسلمين وعن ع خير الناس بعد النبي ص ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه ع لما قيل له يا ابا حفص اما ترى عمر رسول الله ص وكيف اراد الله بالناس خيرا جعلهم تحت خيرهم كما جعلهم بعد موته تحت خيرهم ولما اللهارات في توارث الامام ابا بكر من اجماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع [illegible] وجب ما قلنا

وقد اظهر الردة وتظاهر جزيرة العرب عن الشرك واجلا الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن صدود السواد واطراف العراق وحسر عونهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر فتح جانب المشرق بالكلية خراسان وقطع دولة العجم وذل الراسخ البنيان الغالب الاركان وعز بتدبير الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والعونة بالضعفاء والموالي عن متابع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان مع فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد جمع ما كان لاهل الورع والتقوى وكبير جيوش المسلمين والانفاق في وجوه الدين والمجاهدة بالحجر بن وكونه حيا الى ع على اثنين والكسائي وتشرف بقوله عثمان اني وفيت بالكنية وقوله ع الا بشر حسنة يعمل بها بعدي فله اجرها واجر من عمل بها من غير ان ينقص من اجورهم شيء وقوله ع انه يدخل الجنة خير حساب والنقل المتواتر دل على احد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود النقائص فيهم وذهب الامامية الى ان الامام بعد رسول الله ص اثنا عشر فقراء على ابن ابي طالب ثم الحسن والحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وقد عول على ما ثبت بالتواتر نقله الى عصر السابق الى من بعده ويردون عن ابي ع انه قال لابنه الحسين ع اني هذا امام اي الامام اخو الامام وابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن سدوف انه قال سمعت عبد الله بن سعيد اذ دعول لي شاب هذا محمد ابني عهدي بكم فكونوا له يكون من بعده خليفة قال المكلف ليس الامر كما ذكرت وان هذا شيء سألم احد عنه ثم عهد الينا نبينا ع ان يكون بعده اثنى عشر

خليفة بعده وتغلب بني اسرائيل ويتنبؤن تارة بانه يكون الامام المعصوم وغيره لا
ليسوا معصومين اجماعا فتعين العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته
واخر بان الكمالات المتعلقة بالبدن بأجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه
فتعين الامامة لانه يقبح تقديم المفضول على الفاضل والجواب المنع من ان كل ما فيه
على الناس وجب ان يكون فيه اعلى درجاتهم وهو ممنوع وسلمنا لكن لم قلتم انه كل ما
فقد ان جهة امامته واجبة فمخالفته واجبة فمن خالفه فيكون من اهل النار والمؤمن ومن
تبع غير سبيل المؤمنين فوليناه ونصليه جهنم وساءت مصيرا والمكلف الذي هو محارب لله يكون مخلدا
ظاهر الحكم من الفرقة الباغية ان كان محاربته عن شبهة وكذا محاربة كل واحد من الخلفاء
الراشدين والعامي الفرقة فيلزم اما تكفير عن اجتهد او الاول فان كان الاول فالظاهر انه
خطأ لا ينتهي الى الفسق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكفر فاسقا وان كان الثاني
فلا شك في فسقه وكذا في فسق سائر الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم

الفصل السادس

في المعاد

الوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان المماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر
مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واصح المذهب
على الامكان بديهة المثلين يخلق وسمي اما العقل فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين
ممكنا كان الآخر كذلك ممكن والا لكان بعض ما فرضناه مثلين واما السمع فقوله تعالى اوليس

الذي

فيه نظر لان المكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان جزما لوامتنع عليه العدم مطلقا طار بكان
او بسبب آخر مربيان ذلك مستغنى عن بيانه لان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدليل
السبعة يدل على دفع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن
لو بقي بعد فنائه شيء وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب اما غير ذلك من النصوص الخطابية والى
هذا اشار بقوله والسمع دل على ارادة العدم وقوله وتناول المكلف بالفرق كما في قصة
اشارة الاحياء وحتى مقدرة نظيرها في القول بوقوع العدم بناء القول بالمعاد فان المعاد
المعدوم ممتنعة واذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم تتحقق المعاد نظير الجواب ان يقال انه لا اشكال
في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ويعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه تناول العدم بعرض
الاجزاء او تناول المعاد لكن بعد الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم
عليه السلام فانه لما طلب ارائة احياء الموتى قيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى جوابه خذ اربعة
من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه
انه اراد بها حياء الموتى بتاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام
بذاته لم يعد وكذا ان قام بالجوهر ولا تناقاه ولو نبه ولا يستلزم انقلاب الممكن واجبا
ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله يمكن الفناء في جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا

لبقائه قال ابو علي انه يمكن الفناء في جوهر فردا وقال ابو هاشم ان فناء واحد يكفي لافناء الكل والنصف
الباطل هذا المذهب ولما كان هذا مستلزما لمخالفة دعاوي احد ان الفناء موجود وتنافيهما انه
منافاة لما سواه من الموجودات وثانيهما انه ينفي الموجودات حصل البطلان كل منهما وجها على حدة
اما البطلان ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وحدث كان معدوما قبل والا لم يكن باقيا فحينئذ
فانيا موجودا اصلا فحدوثه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
والوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وهو يلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولا يستلزم
الانقلاب كما سبق او الدور اما البطلان انه منافاة لما سواه فلانه ان كان فانيا بذاته كان جوهرا
فلا يكون ضدا للجوهر وان كان فانيا بغيره فلا بد وان يكون فانيا بجوهر ابتداء او بواسطة
فلا يكون على هذا التقدير الفناء ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر ولما بطل ما اشار
بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما البطلان انه ينفي الموجودات فلان الفناء
لو وجد ليس ادنى من اعدام ذلك الموجود اباه اقرب منه من الدخول في الوجود حين بقي هذا او لما ذكر
لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاؤه لو نبه واثبات بقاء
لانه على تسليم الترجيح ظاهر مع ان اجماع النقيضين واثباته منفي تسليم لو قوله الشيء حال بقائه اما
ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق بفناء قام بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى
الجوهر والحق البطلان هذا المذهب وقال في البطالة اثبات بقاء لانا نسلم الترجيح
بلا مرجح اذ اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يكون الا ان يكون جوهرا او عرضا فان كان

الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين الاخيين الجوهر الذي هو باق
بالبقاء والجوهر الفرد والبقاء شرط للاخر او لا سنى لاله الا ان يكون احدهما شرطا للاخر فيلزم
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يجعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان البقاء يلزم اجتماع
النقيضين لانه ما عنى ان يكون فاعلا بذاته لا يكون محل وما عنى به كونه عرضا يكون محل
فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى
اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر لفعل الفاعل وذلك المذهب بان حصول البقاء الذي هو وقوف
الشيء على نفسه في ابتداء ارادة او بواسطة وذلك لان حصول البقاء الذي هو وقوف على حصول الجملة في الزمان
الثاني من زمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم وقوف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم
وقوف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب الصانع الوعد والوعيد والحكمة يقتضي وجوب العقاب
والضرورة قاضية بتبيين المحسن والمسيء مع الامكان ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اختلفوا في المعاد فاطبق المسلمون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المتفلسفين الى ان المعاد النفساني
والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه بكيفية بالبراهين العقلية والمعاد
الجسماني فلا حاجة للبرهان على امكانه ووقوعه ولكن يجب ان نعتقد عاديته وذكره الانبياء لانهم صادقون
وذهب طائفة الى انهما واجبا الوقوع اما وجوب المعاد الجسماني فلوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلفين
بالثواب على الطاعة ووعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا تصور الثواب والعقاب بعد
الموت الا بعد العود فيجب العود الفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله كلف عباده بالاوامر والنواهي

فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية في البعث بمقتضى الحكمة والا
لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وان العدل واجب على الله تعالى كما يوجبه المعتزلة ولكن ان المعاد الجسماني والروحاني
كلاهما واقعان اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة
شقاوة وفي حادثة القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلان سفل الفعل ما يامر به
ولكن في ورود القرآن ايات كثيرة دالة على انباءه كقوله تعالى انفخ الناس بعد منها قوله تعالى
قال من يحيي العظام وهي رميم الاية اول مرة فاياهم الاحداس اما رأيتهم يسألون فيقولون من يعيد
في الذهن كم اول مرة ذكر الالسن ان من نخع عظاما بالية قادرين على ان يسوي بنانه
ابدا كان عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كل ما نضي جلودهم بما انطقنا
غير ايوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير والقرآن العظام كيف ننشرها ثم
نكسوها لحما اذا يعلم اذا بعثر ما في القبور الاية وذكر تعالى كيفية المعاد الجسماني في سورة يس
دين محمد صلى الله عليه وسلم اخبر الصادق في القضيتين والايمان بهما واجب فان انكر
لان الادلة جميع الاخبار المتواترة وهو منكر بالضرورة فلو لم يكن اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لما كان الانسان

فخ صار جزء من المأكول جزء من الآكل فهذا كفر، اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد
كل واحد منهما وهو محال لان الكفر جزء واحد بعينه فان واحدا شخصيا من شأنه ان يعاد
احدهما وحده فلا يكفر الآخر معادا بعينه وهذا من اقتضاء الترجيح من غير مرجح فتعين معدوما وهو المكفر
اعادة جميع الابدان بما فيها كما زعم فخر الكرامية لتعلم المعاد انما هو الا جزاء الا صلية ويدل عليه قوله
من اول العمر الى آخره لان الجمع الاجزاء وهذا الحديث فصل بانه لا كل لا يكفر اعادة فيه وهذا مخصص
قول المصنف ولا يجب اعادة جميع اجزاء المكلف فان كان من الاجزاء الا صلية بل كل اعيد فيه الا
فلة وعدم احتراق الافلاك وحصول الجنة فوقها دوام الكيونة مع الاحتراق وتولد البدن
من غير التوالد وشاهد قوله بالكرامية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد
بانه لو ثبت المعاد لكان ما ان يكفر عود الروح الى البدن على العالم العنصري وهو التناسخ او
عالم الافلاك وهو يوجب خرق الافلاك وهو محال وبانه يلزم توالد البدن من غير التوالد وذلك
عند البعث وهو قبيح وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر وبانه على الله
لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فلا ضرورة بكفر فوق الافلاك اعني
خارجها وورد الكتاب بكون الفلك المحيط بجميع الافلاك كسائر حدد الجهات وهو منتهى عالم الكمانات
وعلى امتناع تأبد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الكيونة مع الاحتراق وعدم شاهد التصور
الكمانية لان وصول الثواب والعقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب الخير الكثير
الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذا الوجه بانها استبعادات لا امتناع فيشي فاذكر فان

الافلاك

الافلاك عادته كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان احتراق البقاء جائزا على
ان عود الروح البدن على العالم العنصري لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر
من حديث الحمة دنوسة فلسفية لا يسلمها ودوام الكيونة مع دوام الاحتراق فكر والتولد
البقائي كما في حق آدم عليه السلام والحور الكمانية قد بينا هما نفعا لانهما وكذا فعلهما ونسخي الثواب
وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول مبني عن ارتفاع حال المنتفع
قصدا لترفيه بفعل الواجب والمندوب وفعل الضد القبيح وهو الترك على مذهب من يثبت التركيب
والاجلال بالقبيح شرط فعل الواجب لو جوبه او لوجوده وجوبه بغير شرط واستحقاق الفاعل
الثواب والمدح بفعل الواجب غير بفعل الواجب لوجوبه او لوجوده وجوبه والمندوب كذلك الا ان شرط
استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل المندوب انما هو لوجوده ندبه والضد لانه ترك قبيح
او ارتكاب قبيح فاعل ضد القبيح. الثواب والمدح اذا فعلا لانه ترك قبيح والاجلال بالقبيح لانه اجلال
بفاعله اذا فعلا لانه اجلال بالقبيح يسقي الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لما ذكر
لم يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو ترك القبيح او اتى بفعل آخر فلذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب
وانما يستحق المدح والثواب بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة لزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان
المشقة من غير غرض عقلي وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكفر الا نقاء ولا يصح الا بتداءه اذ لو
كان الا بتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن لانه اهانة
والذم وهو قول مبني عن ارتفاع الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاستخفاف على اللطف

وذالك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يعتقد عزمها ويعزم الى فعل ضده
والكف عنها واجب وذلك لانا نسمع من القرآن والاحاديث مجملا ان فعل القبيح والاخلال بالواجب
سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم
والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وفعل القبيح كان مستحقا للمدح
والذم الكثير فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح بالاخبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم
باعتبار الاخلال بالواجب والجواب المشقة شكر المنعم قبيح وهذا قول ابي القاسم البلخي واما ان
الجواب هذه التكاليف فهي شكر المنعم الى انعم الا بها فالنبي المكلف بها نوابا قبيحين المقدمة الاولى
بان الجواب المشقة لشكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ قبح عقلا ان منعم الان على غيره ثم
يكلفه ويوجب عليه شكره على ذلك التوبيخ من غير ان يصل اليه نوع نفع عاجلا او اجلا او قبح ذلك
ان يكون الجواب التكاليف لا يستحق الثواب لفقد النفع لانا نمنع الكبرى ودليل آخر على بطلان
هذا المذهب تقريره ان دفع الضرر المظنون واجب بالاجماع والعقل وكل واجب فانه يستحق
بفعله الثواب لكن المكلف به اما ان يكون واجبا او مندوبا والاخلال به اما ان يكون قبيحا
او المتضمن لاستحقاق الثواب والمشقة فاذا انتفت انتفى الثواب وذلك يشبه ان لا يستحق
الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمنع
العدم عليها فلو فائدة في اشتراط رفع الندم انما يجب لاستحقاق الثواب بفعل رفع الندم شرط

* والذي الكلف الجواب في موضع الجواب لقوله لا يستحق ثوابا ان لا يستحق ثوابا مع الندم

بقاء استحقاق الثواب وكذا الشرط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل
المكلف به لوجه اما ان فعله لوجه الوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما وذهب المعتزلة الى ان
الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه
بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل
فعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامها وذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب
اهل النجوم عقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية منفعة المكلف على فعل الطاعة وزجره عن المعصية فيكون لطفا
واجبا والبه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم وابان اذا لم يدوما
ولا يكون فيهما مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب
لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر والبه اشار بقوله ولدوام المدح والذم
الثالث ان الثواب لو كان منقطعا كيصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن كل واحد منهما
لكنه مناف لهذا الحكم واما ذكر اشار بقوله لحصول نقيضهما لان عدم انقطاع
الثواب الذي هو النفع حصول ما ضر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر
حصول نقيض النفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب

اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذ كانا
خالصين وانه قبيح وانما ذكرنا بقولنا دالا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل
فانه يقبح حصوله اذا حصول كل من العوض والتفضل دانما العقاب فلانه ادخل
في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى وانما ذكرنا بقولنا دهو ادخل
في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول الثواب لا يخلص عن الوجوب لان اهل الجنة درجات
متفاوتة فلو كان اولهم درجة يكون منعما اذا شاهد من هو اعظم درجة منه ولا شك ان اهل الجنة
اكثر عدد من اهل النار فيكون اهل النار بالنسبة اليهم كالعدم فلا يكون الثواب خالصا
من الشوب والجواب ان اهل النار ليس كذلك فيجب ان يثابوا بانهم لو لم يثابوا لكان فعلهم بهم
غير خالص عن شوب العقاب اجاب عنه فقال وكل درجة من درجات الجنة لا يطلب الازيد منها فلا
يكون منعما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ومع هذا فهم يسخرون بالكفار اذا شاهدوهم في النار
بالثواب منبها على شقوة تركهم الايمان ليكون ذلك من جملة ما تركوا الايمان فيستحقون به
فيكون عقابهم خالصا عن الشوب وكون الثواب موقوفا على شرط دالا لا ثبت العارف بالله
خالصة وقد جاء من الغرة الى ان الثواب يكون لازما موقوفا على شرط واختاره المرتضى
واصح عليه بانه لو لم يكن موقوفا الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان
يصدق النبي عليه السلام ومن غير رسالته مثابا دالنا بالاتفاق بيان الملازمة ان من العارف بالله
من غير ان يصدق النبي عليه السلام موقوفا يكون موقوفا الثواب على شرط لوجوب ان يثاب

على تلك المعرفة وان لم يصدق النبي عليه السلام واجاب عنه بانا لا نسلم لزوم الظلم ولو سلمنا فانما يقبح
منفال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه
المتقدم لمعصيته المتاخرة ويكون ذلك المتقدم بمنزلة ما لم يكن والمتاخرة وانفاه المحققون واختاره المرتضى
واصح عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر كون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه
اكثر كون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون ساقطا بالمساواة لما صدر عنه احدهما دون ذلك فقد انفقا
ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الى اخر الآية والاحباط يوجده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير
اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويتغير به حاله وقال ابو هاشم يتغير الاقل
بالاكثر وسمى من الاكثر بالاقل ماساواه ويتغير الزايد استحقاقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا
هو الوازنة والمقصد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان المتاخر صغيرا وحصول
المتقدم قصيرا مع التساوي نقرر انا لو فرضنا انه استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فاسقطنا احدى العشرتين من العقاب وكان الاخرى مثل اولها من العكس فاما ان يسقطا معا
ويخلف ذمتيهما او يسقط احدهما دون الاخر ولو فرضنا انه استحق عشرة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فان اسقطنا احدهما بالاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة الشيء
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان لم نقل بذلك لزم وجودهما معا لان هذا عدم كل واحد منهما ووجود الاخر خلوه
وخلوه وجودا وهو محال لان العلوم موجبة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من النقيضين لو تبرء الاستحقاق الى شيء عن الاخر حتى سقط عن

احد الاستحقاقين بفعله كتب رجاء تقبل الكاسر والمنكر واحد الا ترى انه يجيء اما الزاي الباقي والكفي انه
يمس بهما ناشزة وناشز حقير على احياء الطاعة واستحق الثواب الا ترى انه يثاب عليهما وغير
الموازنة انه لا يثاب عليهما وبترك المعصية بقدر ما وجب كما يجوز ان يكون عن الصورة الاولى اكثر
فان اسقط احد الخصمين وان لم يكن اوهام الآخر لكن الذي يرجح ابهامك شيئا ما من
المهارب والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لانه
الثواب باق ولفظه عند العقلاء تفيد المسلمون على ان عذاب الكافر
المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغة الاجتهاد والذي اصل الظاء على الحفظ والعنبر
انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه من غير تجديد والطاقة غير
يقبح ويذهب الباقون الى انه غير معذور لدعوة الانبياء عليهم السلام الى النظر فمن
الذين قصدوا حكم كفرهم ثم النار لم يكونوا على آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر تقليد
ومنهم من بقي على الشك بعد ادراج الوسع ولكن ختم الله على قلوبهم والشرح صدورهم لا يسمعون
فلم يهتدوا الا حقيقة ولا يعقلون عن الله قبل المنافقين بهذا الفرق الذي ذكره الى حفظ والعنبر وقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الكافر حرج من الدين وكذلك الطاقة المنتفية
عند الاكثرين لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال ابو اسحاق المروزي الى انه قال ابو مسلم الرازي سألت جدي
عن عالم وقال الفقراء وبعض الاشاعرة لا يعذبون على ترك ما لا يطيقون لما ورد في الحديث
ولان تعذيبه لا حرج لم نظلم اما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة ان

والسنة بالفقراء الذين يقطع واختاره القاضي وحجة عليه ان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم الاعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية
فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب او يتساقطان فلم يبق عليه شيء
مرة اخرى فاما ان يكون اخر عمره لا يقطع عذابه وهو خلاف الاجماع او يكون في اثناء عمره والمعاصي سنا وانه دوام العقاب فنقض بالكافر
السعيد الذي مات في الفترة بعدم الانقطاع عذاب صاحب الكبيرة مدى قوله وعن الكافر سواء فان النار جهنم
خالدا فيها دائم فنقيض موت مسلم متعمد احرق في جهنم خالدا فيها دائم متعمد حدود الله غير ناو فيها فانا نقيض العقاب
بالكفر او الكفر الكفر بالكفر والكفر بالكفر والكفر بالكفر والكفر بالكفر والكفر بالكفر والكفر بالكفر والكفر بالكفر
العقاب لكفر الكافر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر والكفر
ولان احسان الكفر الا بعفو الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو الكفر
فطعا واختلفوا انه جواز العفو عن الكبائر بعد التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا وغير جائز سمعا وذهب الباقون
الى وقوعه سمعا واحتج المعتزلة بان العقاب حق الله تعالى فله اسقاطه وبان العقاب ضرر
على المكلف والله تعالى منزه عن كل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو جائز والجواب ان العفو
والاحسان حق الله تعالى واجب عليه وعدا سمعا بالدلائل السمعية فوجب ان لا يفعله لئلا يلزم الخلف في خبره وبه يظهر
ما في ذلك الجواب وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره عام خص منه الكفر بالاجماع فجاز ان يخص منه
الكبائر بعد التوبة لانه لا فرق بين الكفر والكبائر بعد التوبة فلم يجز العفو عن احدهما دون الآخر
لانا نقول المخصوص فان قيل كيف يجوز تخصيص العفو بالصغائر او الكبائر بعد التوبة قلنا يجوز ان يكون عدم العفو
عن الكبائر بعد التوبة ليس لذاتها بل لان الله تعالى لا يعفو عن الكبائر بعد التوبة لان الله تعالى لا يعفو

من اشتراك القبيح في عدم صحة الندم على الحسن فيصح ان يشترك الواجبات
في الوجوب على الاتيان بها وجوب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب
للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح كفه نفسه عنه فلا يحصل الا بترك جميع
القبائح بخلاف الاتيان الواجب لكونه اتيانا يحصل بالاتيان بواجب دون واجب اقول فيه
نظر لان الكلام في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر بكل واحد منها على حده
كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد
منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا يحصل

الى نوع او صنف شفاعة لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية من حيث
هي معصية لانها تمحو الكبائر والتوبة وهي الندم على المعصية من حيث هي معصية
لانها تمحو الكبائر والاستقصاء في البحث ان ذكر العزم انما هو لتقرير البيان لان العقد والاصرار او الندم على المعصية
لانها ان دالة على العزم البتة على تقدير التخلف والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب
او الخوف ودفع الضرر واجب عما يدفع به الضرر ايضا فيكون واجبا ولو وجوب الندم
على كل قبيح او اعتذر بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
واما عند الاشاعرة فوجوبها بالشرع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا
وكذلك وجوب الندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة متى ندم على المعصية لانه اراده بعينه او اعتذر لها بالعزم
او مالا او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك بعينه ان كان الندم
على المعصية لخوف النار لا يكون توبة كما مر على الاقرار بالبدن لما ذكر من ان المخوف الندم لغير
المعصية لانوع آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه لمرض او انفصال بالاولاد او عجز او
خوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اراد انه ليس الندم على القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون
توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب يلزم ان لا يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لانه اذا ندم
على قبيح دون قبيح نظرا الى انه اخل بالقبيح لغرض لم يرتفع بوجوده بعض دون بعض وهذا مذهب لا يلتزم
وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح
يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح
لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم
صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب

انما يكون توبة اذا كان الاخلال بالواجب لانه كان الندم

بايتان واحد منها بل بايتان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد عينه الحسن
لصحة التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبايح الحسن صحة توبته عن قبيح اعتقد
قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا لو استحقر
اي اذا استحقر التايب احد الفعلين واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد
بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وباب عن العظيم دون الحقير يصح
توبته لانه باب عنه لقبحه كمن قبل ولد الغيره وكسر فلما لم يتب عن قبل الولد
دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه
اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة
اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه لقبحه ولا يلزم من ذلك ان
يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لاقبحه اولا يخرج الدواعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل
فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية
بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره
في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة
بين ترك القبيح والايتان بالواجب كما ذكرنا ولو على فاخر كلامه يخالف اوله ولو
اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض
وسياتي كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح
عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقا الكفر على التايب منه للعلم بصغيرة والذنب
ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار
من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال
الواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى اداء

كالزكوة فانه اذا اخل باخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يسقط قضاؤه فاذا انقضى سقط
كالصلوة والصوم ومنه ما لا يجب ولا يقضي ويسقط عنه بالتوبة والندم والعزم كما اذا ترك صلوة العبد او صلوة
المجنون وان كان الذنب في ترك الصلوة حتى ادرك استيفاء الصلاة الماحب الحق ان كان قليلا واكمل الاقلال
لصاحب الحق لو وارثه والا بصال الى اكمل بر والمال وتسليم البدن او العفو لاداء المجنون بالقضاء
اي الندم عليه مع التعذر اي تعذر الاتصال بان لا يتمكن صاحب الحق ولا وارثه او استنع الاستيفاء ان
كان الذنب اصلا ولبس في ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال
الحق الى صاحبه او الندم عليه وعزم ذلك جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع
سقوط العقاب بالتوبة قال امير المؤمنين عليه السلام ان الرجل ان القتل اذا ندم من غير تسليم نفسه
للقصاص حتى توبته عن الله تعالى كان دمه القصاص من يستحقه بمعصيته محمدة يسند عن توبة اخرى
ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار عن المعاتب مع عزمه اي اذا كان الذنب الذي
يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب في التوبة عن الاغتياب الاعتذار عمن اغتابه ان بلغه الاغتياب اليه
لانه اوصل اليه ضررا من الغم سببه الاغتياب وجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا
اذا بلغه على وجه فاحش وان لم يبلغه لزم التفصيل لانه لم يوصل اليه سبب الاغتياب على الكمال
كما لو اخبره بما ذكر هنا من وجوب التفصيل مع الذكر اشكال ووجه العدم اما ان يكتفي
بالكل لاخباره بما ذكر هنا من وجوب التفصيل مع الذكر اشكال ووجه العدم اما ان يكتفي بالكل
الندم على التفصيل ان كان بعلم الغيب مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه
التفصيل فيما علم مفصلا وقال العلامة اشكال لان الاخر اكمل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم
يذكره مفصلا وفي وجوب الاخذ بالاكمل اشكال قال بعض المتاخرين اذا تاب المكلف عن المعصية
ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان شديد الفرح بها وذلك
ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال العلامة اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها
لكان شديد الفرح بها اذ ربما يعرف عنها صفحا مع عزمه عليها ولا شك انها واجتناب لها وكذا المعلول
مع التذكار ضد لها اشكال فانه اذا صدر التوبة عن المكلف وجب الندم على العزم مع العلم
المعلول كما اذا ذكر فاصاب فان الذكر علة والاصابة معلولة اركب الندم على الرمي والاصابة

جميعا وفيه اشكال لان الجزاء يحصل بالندم على الامر وكذا وجوب سقوط العقاب بما فيه
الفا اشكال ذهب المفيد الى انه مركب على انه ان ان يسقط العقاب بالتوبة فرض فانوان
العقاب بعد التوبة فلم واجبا بان الحي قد يزل وسعة التلافي فيسقط عقابه بكثير بالغة الاعذار
اما من ساء الظن بفضله وتبه بالضرورة والعرض بان من ساء الماجزه وهتك حرمة ثم جاء باعذار
لا يجب في حكم العقل قبول اعذاره بل الجزء الى مالك الغير فيعفو ان شاء اجازاه والعقاب يسقط
بها لا لكونها توابا اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة لكونها توابا التوبة وعند اكثرهم
بنفس التوبة واختاره المصنف والواجب عليه بانه لو كان لكونها توابا لوقف سقوط على التوابين
لكنها تقع وهذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولا فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة
المتاخرة عنها في سقوط عقابها كما بالطاعات المحبطة بالكفر بالعقوبات لكونها توابا واللازم باطل
للقطع بان من تاب عن المعصية كالقتل شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والمذاق اشار بقوله
ولولا لاستوى الفرق بين القديم والمتاخر ولان اختص التوبة على معصية معينة بسقوط عقابها كالكفر
لان بسببه كثرة الثواب لما الكل على التوبة ولما اشار بقوله والاقتصاص اذ لولاه لوقع
الاختصاص واجبا الاخرون فانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الولي عند من يجوز ان روى اشار
الى الاجزاء بقوله ولا يقبل ثلاثة الاخرة لانتفى الثمرة فان لزم الولي عند الكبيرة ليس بقبيح و
عذاب الغير واقع لا محالة ولو اثر السبع بوقوعه عذاب الغير للكافر والفاسق لما اتفق غير
سقف الامة قبل حلول الخلاف والفق عليه الاكثر بعده والكره صرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
المتاخرين من المعتزلة والمثبتين انه امر لكن اخبر الصادق عما لا يكون قط وانا اخبار الصادق
فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم يقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
عطف على هذا الا عذاب الغير على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فهو انه غيره وقيل بل هما
ان الساعة فهو العذاب الغير ولقوله تعالى فكانا بربنا اثنتين واحيتنا اثنتين واحد الحيوتين بعد
الاماتة الغير وهو قال بالاحياء فيه قال بالعذاب القبر ولاحاديث المتواترة المبينة لكونه في القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكرر ان انه ليس بغير بين فقال انهما يعذبان
وما يعذبان الا كبيرة بل لان احدهما كان لا يستبرئ من البول وانا ان فكان يمشي بالنميمة وكقوله صلى
اكثر عذابه من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله انه سيدخل من هذه فتحة الارض فيخطف اختلف
بها ضوءه الى غير ذلك من الاحاديث الصحيحة والمنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو اجزنا العبد لذا خرجنا من ذلك وصف لاهل الجنة وصير فيها كما ذكر

لا يذوقون اهل الجنة الموت فلا يتخطر بفهمهم كالقطع بفهم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية
على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتة في الجنة
سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوها لكن الموت لكنه لا يمكن بالشبهة فلا يتصور
موتهم فيها فانوا انا يمكن العمل بالظواهر الا يتمسكتم بها اذا لم يمكن في نفوا للمعقول فانا نتمسك فقد بنى لنفيها اباه
كيف نا وبها وصرفها عن ظواهرها فلا يتم لكم وجه الاحتجاج بها ودليل في لنفيها للمعقول انا نرى شخصين يصيب
ويتم مصيبا لما ان يذهب اجزاءه ولا شاهد فيه احيا ولا مستلزم والقول بهما مع عدم الشاهد مستلزم
ظاهرا واوسع منه من اكل السباع والطيور وتفرق اجزاءه بطونها وحواصلها واسع منه من احرق فصار
رمادا او ذرته الرياح الى صقع شاسع وفيه لا وجود ولا شعور فانا نعلم عدم احيائه ومستلزمه وعذابه ضرورة وقد
تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي وابناعه ان صورة المصلوب لا بد من اعادة الاحياء والمستلزم مع عدم الشاهد
كما في ص حب الكنة فانه عرض مع انه لا يجوز ان يكون في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم على ما هو به من الاحراق
مع تنزه عليهم واما الصور ما ان الاخرى فان الممكن بها منزع عن اشتراط البنية في الحيوة وهو عندنا فلا يبعد
ان يعاد الحيوة الى الاخر المتفرقة او بعضها وان كان خلاف الظاهر فان خوارق الى وة غير ممتنعة
في مقدورات الله تعالى وسائر السعاة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب محكمة دل السمع على
ثبوتها فانه نطق بها الكتاب والسنة واتفقت عليها اجماع الامة وجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى ومن ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه
هاوية ووجب كثير من المحققين المعتزلة الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين على الحقيقة لا مكانها وقد ورد
في الحديث تصويره بذلك وانكره بعض المعتزلة وقالوا ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت
وتلاشت بل المراد به العدل بين كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الاوزان
الميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا بواقي الحواس وميزان المعقولات
العقل واجيب بانه لا توزن حتى يعارف الاعمال وقيل بل تحمل الحسنات حسانا موزانه والسيئات حسانا
فلمن يثبه واما لفظ الجمع فلان المستحقين وقيل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبرى واحد اظهر الى الامر فيه
وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على جهنم حد حده الاولون
والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف وشبيه ان يكون المراد به ورود كل احد الى النار على حال
الهداية ان يمكن الاوزار واما انكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن المشي عليه واما

فيعذب بعذاب ولا عذاب على المؤمنين في الصلى يوم القيمة فطى فالمراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله
سبحانه وتعالى وهدوا الى الطيب من القول وهدوا الى صراط الحميد وقيل المراد الاولة الواجبة وقيل الجنات
كالصلوة والزكوة وكونها وصل الاعمال الردية المتسل عنها وتواخذ بها كانه مر عليها وطول المرور كثرتها وقصر قطعها
والجواب ان امكان العبور طاهرا كما في المشي على الماء والطيران في الهواء عابرا في لغة الى وذة اللغة لتسهيل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث انه منهم من هو كالبرق الى طف ومنهم من كالريح العاصفة ومنهم من كجري
على وجهه واما الحساب فقيل للملائكة ان الله سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم اسبوا انفسكم قبل ان تسبوا
واما نظر الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال الله تعالى وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والصحيح على ان الجنة والنار مخلوقتان الان
والمعاد حق ثابت بدلائل جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم القيمة لنا وجهان الاول قصة ادم وحواء انهما كانا في
الجنة ثم اخرجا عنها باكل الشجرة وكونها تخلقان عليهما يرد في الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المعتزلة بقرنين وحملهما على لسان من الدنيا خروج الملائكة
بالدين والمراد عند الاجماع المسلمين هم الاكثر كل الجنة دون النار وصونها بقولها انا
الابات في ذلك كقوله اعدت للمتقين واعدت للذين امنوا بالله ورسوله وان الجنة للمتقين وفي حق
النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التغيير عن المستقبل لفظ الماضي
مما وقع به في الصور وناداصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر بلا دليل اكثر بدون
قرينة عند المنكرون لوجوده الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعف ظاهر
الثاني انها لو خلقت لهلكت لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على انها والحور
ان هذه بدوام اكل الجنة وظل واجب بتخصيصها من ايات الهلاك كحي بعد الاولة ويهلك الملائكة على غير
القول قبل من ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك حد ذاته لضعف الوجود والامكان في التحقيق
بالهالك المعدوم بان الادلة المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها كحب بعضهم
على العدم زمانا بعيدا كما في دوام الماكول فانه على الخلود والا لانقضى قطعي وهذا الاية في قضاء الحظة
الثالث انه قال صلى الله عليه وسلم ان الجنة فوقها السموات والارض ولا منظور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع ما داخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع

ان

ان يكون عرضها بقدر لا حال البقاء ولا بعد الفناء او تنزع فيام العرض واحد شخصي بحلين وجودين مما
او احدهما موجود والاخر معدوم وللبحث مجال فانه اخبر بان عرض كعرض السموات والارض فيحمل هذا
على ذلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة الايمان في اللغة التصديق مطلقا قال مع علمك ان الله
يوسف وابا حنيفة من ان التصديق مطلقا شاهد به وقال عبد الايمان ان يومن بالله وملائكته
الحديث التصديق واما في الشرع فقد عدد الشارع التصديق للرسول فيما علم مجيئه ضرورة تفصيلا فيما
علم تفصيلا والاجمال فيما علم اجمالا فالتصديق عام وقال الكرامية وهو كلمة الشهادة وقال قوم انه
اعمال الجوارح وهب الجوارح والعلانية وعبد الجبار لا انه الطاعات بشرط ان فرضا كان او نفلا وهب
الى بعضها واكثر مقرونة البعض الطاعات المفترضة من الافعال والتروك من النوافل وقال المخالفون
وبعض السلف كابي الى ان التصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو
التصديق مع كلمة الشهادة وردوا على ابي حنيفة وقيل هذا حال المحاسبي قال التصديق بالقلب
واللسان ولا يخلو الاول عن التصديق بالقلب فقط اذ ليس بايمان بالعوام ولا واسبقتها
انفسهم اثبت الكفر الاستيقان الكفر وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم
اجتماع الكفر والايمان ولانكارهما متقابلان ولا يخلو الثاني بعض الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما ذم من الناس من يقولوا امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمومنين فقد اثبت بينهما تباين الاثبتين التصديق اللساني فقط ونفى الايمان فعلم
ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط والاية الدالة على محبة القلب الايمان
كاولئك كتب في قلوبهم الايمان ولي يدخل الايمان في قلوبكم وقلوبكم مطمئنة بالايمان ومن ذلك اللسان
الاقرار على الطبع على القلوب وكونه اكثر فانها وارده على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ولو
دعا النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله الاسلام وقد قتل من قال لا اله الا الله الا شقت قلبه واثبت
انه محل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان الفعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني
بطلان ذلك التعذيب بكون معفوا عنه والثاني وكان على ان ربما ان يكون الفعل بالموضع كما
بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع
لم يزد على ان قال بالايمان ان يومن بالله وملائكته الحديث كما نقل عنه انه قال والدليل على ان الاعمال
خارجة من الايمان انه جاء الايمان معطوفا على العمل معطوفا هو عليه في غيره موضع من الكتاب كقوله الذين
امنوا وعملوا الصالحات ومن يومن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشرط لا يعطف على نفسه والفرق بين الايمان

X

لعدم احتمال العمل القلبي لمن كان طائفا ان من المؤمنين اعتنصوا فاثبت الايمان مع وجود الفعل
وظاهر ان الشيء لا يكون احتجاج احتراز عن ضده ولا من ضده جزء والكفر عدم الايمان عما من شانه ان
عدم التصديق الذي هو بعض ما علم مجيء به لا ما يعرفه والظاهر ان هذا اعم مما كذبه ظاهرا مثل من علم مجيء
الامام المتوارث الشهود الى قرنه الى يوم القيامة التصديق والتكذيب والمذاكرة لقوله اما مع التصديق او بدونه
يخ ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان
بان كان بدلا عن التصديق واعتبار العدم لا دليل المراد بان لم يجز ما جاء الخ ان لضد يجب
ان كل ما جاء به جاء لم يصدقه فقد كذبه وذلك ضعيف لظهور المنع قال قبل لم استقم بالشرع وان ما
اذا لم المصحف بالفتحات او اشد النار بما اخبر كافرا جاء وان كان معلوما لبعض اصحابنا
جميع ما جاء به ع لا يكون ضد الايمان ما فيه دلالة الكفر معاوان كان جملة ذكر المأمور به
او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن ضد الايمان حاصلا فرجع عن الكفر من
القائل عنه دلالة الكفر ما قال لدخول فيه فقد لو سلم اجتماع التصديق المعتبر بالايمان مع تلك الامور التي
هي كفر فانه يجوز ان يجعل بعض المحظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفره لوجود التكذيب
فيه والقائل التصديق عنه كالقائل بالشرع وشد الزنار وشرب الخمر وبنحو ذلك ان
المتفق عليه وقتئذ اورد منصوص عليه ومستنبط من الدليل وقد صرحنا بكتب الفروع والفرق الخارج
عن طائفة الاجماع الايمان والنفاق انهما مع الايمان واحد الكفر والفاسق مؤمن لوجود ضده فيه
خلافا للمعتزلة مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو بين المنزلتين والامر بالمعروف
وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع
فعل المنهي عنه واجب للامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اتفقوا
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه يجب الشرع او يجب العقل فذهب جماعة
وذهبت الاشاعرة الى وجوبه شرعا والمعتزلة قال انه واجب لسمع والدليل عليه الاجماع فان القائل
قائلا بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه بشرط امن الضرر فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر او لسبق الامر بالشيء امر بكل
فقد صار كل فلا يسعنا بعد نزول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب الا ان لقائل
ان يقول شرعا بل وجب عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاشكال كلمة الوعد والالزام بالعصيان بيان الملازمة
انه لو وجب عقلا لوجب الامر لان كل واجب عقلا فهو واجب شرعا لما حصل به حد الوجوب وهو

كان

ولو كانا واجبين عقلا لما كان كان فاعلها واجب وفرع المعروف وترك المنكر فعلوا خلاف
الواقع وان كان تاركها يلزم الاشكال بكلمة الوعد لانا نقول اصل بالواجب العقلي ونشرطها على
بالوجه الشرعي الامر والنهي عن المنكر ان يكون فاعلها عالما بان ما امر به معروف وان ما نهى منكر وان
ذلك ليس فيه الى كل الاجتهاد به الى اختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والناهي ويجوز ان يشترط
الآخر ان يجوز فظنه تاثير امره ونهيه واقع بهما المقصود فانه اذا لم يظن انتفى لما المقصود
لا يكون عليه الشرط الآخر يجوز انتفاء المفوه ان ظن ان لا مفوه لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض
اخوانه ولو انتفى ظن الوجب عليه وبنحو تخميس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى ولتكن منكم امة الآية وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم فانه يدل على حرمة
الشيء الفاحشة ولا شك ان تخميس سر في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره
عورة ومن يتبع الله عورته يفضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام انه كان لا
يخمس عن المنكر ان يقل بيده ان لم يستطع فبلسانه ان لم يستطع فبقلبه فاذا قام بقلبه
سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخرون الكل مبتركا بذا الآخر يأثمون
من الشروع بحمد الكلام والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به الطالبين وجعله
ذخيرة لي يوم الدين انه خير موفق ومعين فقد وقع الفراغ عن
كتبته عبد افقر الذليل الفقير الى رحمة ربه عبد الله علي ذكر
يوم الثلثاء من شهر رمضان المبارك سنة ست عشرة وتسعين
ومائتين بعد الالف من هجرة النبوية صلى الله عليه وآله

اللهم اغفر لي ولوالدي ولاساتذتي ولاهل

وبنا محمد وعترته المعصومين

م م م م

//

۱۰۲۳۰۲